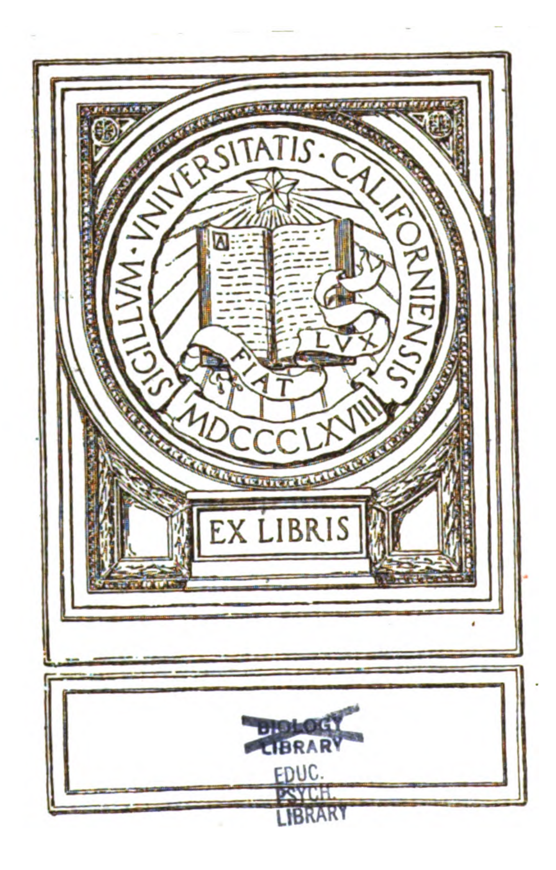
HANS LEISEGANG

Denkformen


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Denkformen

Von

Hans Leisegang

Mit 1 Tafel und 8 Figuren im Text



1928
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
Berlin W 10 und Leipzig

Druck von R Wagner Sohn in Weimar

VORWORT.

Die Untersuchungen, die hier der Öffentlichkeit und der Kritik vorgelegt werden, erschöpfen ihren Gegenstand nicht, da das Problem, dessen Lösung sie dienen, eine unendliche Aufgabe der Forschung darstellt. Auf geisteswissenschaftlichem Gebiete gibt es keine glatten, auf immer feststehenden Ergebnisse, sobald es sich nicht um die Konstatierung von Tatsachen, sondern um die Aufhellung des Sinnes eines überlieferten Materials an Urkunden handelt. Der Sinn eines jeden Dokumentes, mit dem es die Geisteswissenschaften zu tun haben, liegt in mehreren Schichten untereinander. Die zu erreichende Tiefe der Sinneserfassung hängt nicht nur von dem Forschungsgegenstand, sondern noch mehr von dem Forscher ab, der an ihm arbeitet. Wie es für das Verstehen eines Kunstwerks nicht gleichgültig ist, ob man über dem Bemühen um die Gewinnung seines Sinnes zwanzig, vierzig oder sechzig Jahre alt wurde, so wird alle geisteswissenschaftliche Arbeit um so fruchtbarer werden, je tiefer das nach Erkenntnis suchende Ich in sich selbst hinabgestiegen und je weitere Möglichkeiten es in sich entfaltet hat. Darum werden andere mehr sehen und mehr erkennen, als hier gesehen und erkannt werden konnte. Nicht aber nur der Tiefe der Sinneserfassung, sondern auch der Breite und Ausdehnung des durchgearbeiteten Materials nach ist die hier in Angriff genommene Aufgabe unendlich. Andre werden mehr wissen und mehr oder anderes kennen, als hier berücksichtigt werden konnte. Was hier gebracht wird, ist vor allem eine neue Methode und die Anleitung zu ihrem Gebrauch durch ihre Erprobung an ausgewählten Beispielen. Dabei werden in das weite Feld der abendländischen Geistesgeschichte ein paar tiefe, das Ganze durchschneidende und vorläufig gliedernde Furchen gezogen. Ob sie bei weiterer Kleinarbeit so liegen bleiben können, wird zukünftiger Forschung und allen denen überlassen, die sich an ihr beteiligen wollen. Ob das, was der Verfasser für wichtig und der Arbeit wert hält, auch andern so wichtig und wesentlich erscheint, daß sie sich ernsthaft auf eine Auseinandersetzung einlassen und zur sachlichen Mitarbeit bereit finden, kann er nicht wissen, ja er wagt es nach bisher gemachten Erfahrungen kaum zu hoffen. Es ist nicht leicht, Gelehrte, die sich in ihr eigenes, wohlgefügtes Gehäuse von Gedanken eingesponnen, sich von da aus ihr eignes Urteil über andre Denker gebildet und es in so vielen Büchern und Kolleg-

manuskripten festgelegt haben, dazu zu bewegen, das alles einmal beiseite zu stellen und sich an Altes und längst Vertrautes von einer andern Seite heranführen zu lassen, von der aus Beleuchtung und Farben verändert, Formen und Gestalten fremd und seltsam erscheinen. Gerade darum aber muß hier gebeten werden im Interesse der Leser selbst, weil sonst dieses Buch ihnen nichts als vielleicht nur Anstoß und Ärgernis zu bieten hat. Und noch um etwas anderes: Die Untersuchungen über die verschiedenen Denkformen und ihre Auswirkung stoßen immer wieder auf eine allgemein menschliche Untugend, die da, wo auch der Gelehrte von ihr nicht frei ist, zum verhängnisvollen Unrechttun wird: auf die Sucht zu widersprechen, ehe man auch nur zur Hälfte verstanden hat, was der andre meint und will. Dieses Buch ist ganz dem Verstehen und dem Problem der Möglichkeit des Verstehens fremden Geistes überhaupt gewidmet. Es ist darum nur zu verständlich, daß auch der Verfasser sich wünscht, erst verstanden zu werden, ehe man ihm widerspricht. Um des Verstehens willen wurde vieles überscharf herausgearbeitet und oft auch vor der Trivialität nicht zurückgeschreckt, wenn sich kein andrer Weg zeigte, etwas so klar zu machen und so zu formulieren, daß es ohne weiteres eingesehen werden kann. Jede solche um der Sache willen vollzogene Übertreibung, jedes zu scharfe Urteil muß, wenn es aus dem Zusammenhang herausgerissen und für sich weitergegeben wird, als Karikatur wirken und das Gegenteil von dem hervorbringen, was hier in ernster Absicht erstrebt wird. Das Ganze möchte hier nicht aus dem Einzelnen, sondern das Einzelne aus dem Ganzen verstanden werden.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß in dieses Buch drei kleinere Abhandlungen des Verfassers teilweise hineingearbeitet wurden, da ihre Kenntnis nicht bei allen Lesern vorausgesetzt werden konnte: Der Apostel Paulus als Denker, 1923. — Über die Behandlung des scholastischen Satzes: „*Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*" und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kantstudien XX, 1915. — Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei. Archiv für Kulturgeschichte XVI, 2, 1926.

1. Juli 1928.

Dr. Hans Leisegang,
a. o. Professor an der Universität
Leipzig.

INHALT.

Was dem Beobachter der lebenden Natur, dem Maler, dem bildenden Künstler, eine selbstverständliche Ausstattung ist: der Sinn für das Organische und für den organischen Zusammenhang, ist beim geisteswissenschaftlichen Forscher heute noch eine seltene Gabe des Genies, und die Besinnung darauf darf trotz Burckhardt, Dilthey und Nietzsche noch immer eine neue Kunst genannt werden. Ich sehe aber Zeiten voraus, in denen Fehler der Beurteilung geistiger Strukturverhältnisse nicht nur dem künstlerischen Geschmack, sondern auch der wissenschaftlichen Erfassung des Lebens unerträglich sein werden.

Eduard Spranger, Lebensformen.

I.

DAS PROBLEM.

Dieses Buch enthält das vorläufige Ergebnis eines sich über etwa fünfzehn Jahre erstreckenden Ringens um das Verstehen philosophischer und religiöser Texte der abendländischen Literatur von der Antike bis zur Gegenwart. Wer, ausgerüstet mit einem an der Mathematik geschulten logischen Denken, an die Werke besonders der von uns zeitlich weiter entfernten großen Geister der Vergangenheit herantritt, wird in ihnen ständig auf Sätze stoßen, deren Inhalt logisch unsinnig ist, und zwar sind dies oft gerade die Kernsätze, auf denen ganze Systeme und Weltanschauungen ruhen. Selbst Denker wie Platon, Aristoteles, Zenon, Augustinus gehen oft von Grundsätzen aus, deren Formulierung scheinbar nur durch einen Denkfehler möglich wurde. Dabei handelt es sich nicht um gelegentliche Entgleisungen, sondern um ein folgerichtiges, sich in der einmal eingeschlagenen Richtung ohne Sprünge fortbewegendes Denken, das offenbar eigenen Gesetzen folgt, die aber sicher nicht die Gesetze unserer rationalen, wissenschaftlichen Logik sind. Diesem Sachverhalt gegenüber, der denen nicht verborgen bleiben konnte, die in diese Schriften nicht einen dem modernen Bewußtsein entsprechenden Sinn hineinlesen, sondern ihren eigenen verstehen wollten, half man sich bisher mit der Unterscheidung einer primitiven oder archaischen Logik von unserer eigentlichen und allein wissenschaftlichen, die sich irgendwie aus den ganz oder halb falschen Denkansätzen, aus dem „Prälogischen", entwickelt haben sollte. Man übertrug damit den unser ganzes historisches Denken beherrschenden Entwicklungsgedanken auch auf die Logik, deren eigentümliches Wesen gerade darin besteht, daß ihre Gesetze über jede Entwicklung erhaben sind und zeitlose Gültigkeit beanspruchen. In der Logik ist ein Urteil entweder falsch oder richtig; ein Drittes gibt es nicht. Wie aus einem logisch falschen Urteil ein nur halb falsches und schließlich ein richtiges durch Entwicklung des Denkens w e r d e n kann, ist vom Standpunkt der Logik selbst aus ebensowenig einzusehen, wie es zu begreifen wäre, daß sich die richtige Gleichung $2 \times 2 = 4$

erst allmählich aus einer falschen und dann nur noch halbfalschen zu ihrer Richtigkeit entwickelt haben sollte, oder daß der richtige Begriff des Dreiecks als seine historischen Vorstufen erst eine falsche und dann eine immer richtiger werdende Vorstellung vom Wesen des Dreiecks als der Figur, die durch drei sich in einer Ebene schneidende gerade Linie entsteht, verlangen müßte. Sobald der rein logische Begriff „Dreieck" in die Wissenschaftsgeschichte eintritt, ist er in sich selbst abgeschlossen da; es kommt im Laufe der Jahrhunderte nichts zu seinem Inhalt hinzu, was nicht schon von vornherein in seiner Definition enthalten war. Er hat keine Entwicklung durchzumachen wie etwa der historische Begriff „Staat", dessen Inhalt durch die im Laufe der Zeit neu auftretenden Staatengebilde ständig im Fluß erhalten und der mit immer neuem Erfahrungsgehalt gefüllt wird. Wie der mathematische Begriff, so ist auch das logische Gesetz in seiner reinen Formalität entwicklungslos. Durch die Anwendung des auf das Gebiet der Logik nicht übertragbaren Entwicklungsgedankens wurden die Denkgebilde anderer Zeiten und Zonen an unserem modernen, „entwickelten" Wissenschaftsbewußtsein gemessen; das ihm Entsprechende wurde als richtig, das wenig Entsprechende als primitive Ahnung des Richtigen gewertet, das ganz Abbiegende als sinnlose und bedauerliche Verirrung des menschlichen, noch nicht ausgereiften Geistes entwertet und als für die Entwicklung der Wissenschaft unfruchtbar abgelehnt. Nicht nur ganze, in sich voll ausgebaute Wissenschaften wie Astrologie und Alchimie, sondern auch wesentliche Bestandteile der Gedankenwelt sonst als Förderer der Wissenschaft anerkannter Denker, wie die Mythen und die Zahlenspekulation Platons, seine Unsterblichkeitsbeweise, oder die durch Kant gerichteten Kategorien des Aristoteles, auf denen sich ein großer Teil der durch die scharfsinnigsten Philosophen geschaffenen Wissenschaft des Mittelalters aufbaute, verloren das Interesse der modernen Forscher, die ihnen als überwundenen Irrtümern nur noch historischen Wert zusprachen. Der Erste übrigens, der den Begriff des „Prälogischen" einführte, aus dessen Wortsinn sich zunächst ergibt, daß mit ihm eine Vorstufe der eigentlichen Logik gemeint ist, war bei der inhaltlichen Fassung dessen, was er darunter verstand, viel vorsichtiger als seine Nachfolger. Lévy-Bruhl[1]) schreibt: „Unter prälogisch soll auch

1) Das Denken der Naturvölker, herausgegeben von W. Jerusalem, übersetzt von P. Friedländer, 2. Auflage 1926, S. 59. Die Einwände der Völkerkundler gegen dieses Buch sind mir nicht unbekannt; auch ich glaube,

nicht verstanden werden, daß diese Geistesbeschaffenheit (der Naturvölker) gewissermaßen ein Stadium darstellt, welches der Erscheinung des Denkens in der Zeit vorausgeht. Hat es jemals Gruppen menschlicher oder vormenschlicher Wesen gegeben, deren Kollektivvorstellungen noch nicht den logischen Gesetzen gehorcht haben? Wir wissen es nicht; jedenfalls ist es sehr unwahrscheinlich. Wenigstens bietet die geistige Beschaffenheit der Gesellschaften auf niedriger Stufe, die ich in Ermanglung eines besseren Namens prälogisch nenne, gar nicht diesen Charakter. Sie ist nicht antilogisch; sie ist auch nicht alogisch. Mit der Bezeichnung prälogisch will ich nur sagen, daß sie sich nicht wie unser Denken verpflichtet, sich des Widerspruches zu enthalten. Sie gehorcht vorerst dem Gesetz der Partizipation. So orientiert, gefällt sie sich nicht in Widersprüchen — dadurch würde sie für uns einfach absurd werden —, aber sie denkt auch nicht daran, sie zu vermeiden. Sie ist in diesem Punkte meistens indifferent. Daher kommt es, daß es so schwer ist, ihr zu folgen." Tatsächlich hat Lévy-Bruhl in seinem bahnbrechenden Buche eine „Logik" des Denkens primitiver Völker entworfen dadurch, daß er zum ersten Male nicht nur die Vorstellungen, sondern deren Verbindung miteinander untersuchte und die Gesetzmäßigkeiten solcher Verbindungen feststellte.

Wird nun ernsthaft der Versuch unternommen, die unserm wissenschaftlichen Bewußtsein falsch erscheinende Gedankenführung historischer Persönlichkeiten nach den eigenen Denkgesetzen zu durchforschen, denen sie folgt, so stellt sich heraus, daß ihr Denken nicht willkürlich verläuft, sondern ebenfalls fest bestimmbaren Regeln gehorcht, die sich oft schon aus der Art der Begriffsverbindung im einzelnen Satz und der Verknüpfung der Sätze miteinander ebenso vollständig gewinnen lassen, wie es Aristoteles gelang, die Gesetze der rationalen Logik aus dem Verhältnis der Satzteile und der ganzen Sätze zueinander zu entwickeln. Wir erhalten dann häufig Formen, in denen sich das Denken bewegt, die andere sind als die Gesetze der Identität, des Widerspruchs oder des ausgeschlossenen Dritten; und wir erhalten Gedankenverbindungen, die auf ganz andere Weise als durch die Verknüpfung von logischen Urteilen in einem

daß hier unter dem Sammelbegriff des Primitiven zuviel Verschiedenartiges zusammengefaßt wurde und daß sich von einer bei allen primitiven Volksstämmen übereinstimmenden Mentalität nicht handeln läßt. Trotzdem bedeutet gerade dieses Buch methodisch und philosophisch einen bedeutsamen Schritt in bisher unbekanntes Land.



Syllogismus zustande kommen. Es stellt sich heraus, daß wir es hier nicht mit einer graduellen, sondern mit einer prinzipiellen Verschiedenheit der Denkgesetze zu tun haben, und daß die Denkgesetze derjenigen Philosophen, deren Bewußtsein eine andere Stuktur zeigt als das heute als allgemeine Norm geltende „wissenschaftliche", sich genau so formulieren lassen wie die Regeln der rationalen Logik, von der Kant sagte, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts habe tun dürfen, und es an ihr merkwürdig sei, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts habe tun können[1]). Es gibt nun, wie hier gezeigt werden soll, nicht nur unsere e i n e derartig in sich abgeschlossene und entwicklungslose Logik, sondern mehrere, wenn man unter Logik überhaupt die Summe der Denkgesetze versteht, an die sich das bewußte Denken eines Menschen oder einer Menschengruppe bindet. Es wird sich ferner herausstellen, daß eine andere Logik notwendig zu einer anderen Weltanschauung führt, da nach der einen Dinge und Vorgänge logisch verknüpfbar sind, die nach den Gesetzen einer andern nicht logisch verbunden werden dürfen, ohne einen das logische Gewissen belastenden und stets leicht nachweisbaren Denkfehler zu enthalten. Neben die heute betriebene Psychologie der Weltanschauungen läßt sich daher eine Lehre von den verschiedenen Typen logischen Denkens stellen, aus denen die charakteristischen Weltanschauungsformen nicht psychologisch, sondern logisch und phänomenologisch abgeleitet werden können. Die psychologische Arbeit wird dann sinngemäß nicht mehr am letzten fertigen Produkt, der Weltanschauung selbst, ansetzen dürfen, sondern zunächst die für jeden Weltanschauungstypus andere logische Gesetzlichkeit zu untersuchen haben, der er seinen Ursprung und seine Vollendung verdankt. Dies wird den Psychologismus, der sich heute auch der Philosophie- und Religionsgeschichte bemächtigt, ebenso einschränken, wie er einst durch Husserl, der die Geltung der logischen Gesetze unseres wissenschaftlichen Bewußtseins vor der nur psychologischen Deutung rettete, auf diesem im Verhältnis zum ganzen Geistesleben der Erde örtlich und zeitlich eng begrenzten Gebiete in seine Schranken gewiesen wurde. An die

1) Wenn hier und oben von Aristoteles als dem Begründer der formalen Logik gesprochen wird, so ist damit nur ein Teil der Denkleistung des Aristoteles gemeint. Später wird gezeigt werden, daß die Logik des Aristoteles tatsächlich nicht nur die dem modernen wissenschaftlichen Bewußtsein verständlichen formalen Denkgesetze enthielt, sondern noch vieles andere, dessen Verständnis erst wieder neu erarbeitet werden muß.

Stelle einer Religions- und Weltanschauungspsychologie, die mit den Kategorien unseres westeuropäisch modernen Denkens die Gedankengebilde fremder Kulturen zu erfassen sucht und sie, wenn dies nicht gelingt, schon durch die Bezeichnung „primitiv“ entwertet, wird zunächst eine reine Phänomenologie des Denkens treten müssen, die von den fremden Sprachen und Wortverbindungen als den Erscheinungsformen des fremden Geistes ausgeht, deren eigentümliche Gebilde nicht in das Schema unsrer Grammatik und unsres Denkens preßt, sondern ihre Eigengesetzlichkeit zu erfassen und darzustellen versucht, um von hier aus zu einer reinen Beschreibung der Denkgesetze überhaupt und von dieser zum Verstehen der nach ihnen gebauten Weltanschauungen zu gelangen, die selbst wieder die geistigen Gerüste ganzer Kulturen sind. Eine solche Arbeit müßte allerdings damit beginnen, den von Husserl aufgestellten Grundsatz phänomenologischer Forschung: „daß das, was für ein Ich erkennbar ist, prinzipiell für jedes erkennbar sein muß“[1]), umzustoßen. Was für uns das Wesentliche an der erschauten Struktur eines Gegenstandes, das Erkannte und uns Erkennbare ist, braucht dies für einen mit ganz anderen Erkenntnis- und Denkmitteln ausgerüsteten Menschen nicht zu sein, und zwar nicht nur deshalb, weil er ein anderes Bewußtsein hat, sondern weil ihn eine ganz andere Wirklichkeit umgibt, die als ein uns unbekanntes Phänomen in seinem Bewußtsein sich spiegelt. Er hat bewußt, was wir überhaupt nicht haben. Das hat Lévy-Bruhl am Denken der Naturvölker klar gezeigt, und in seinem Schlußkapitel hat er manche wertvolle Ausblicke in andre Geisteswelten eröffnet. So schreibt er, um nur ein Beispiel anzuführen, das zur Erläuterung des hier Gemeinten dienen kann: „Die chinesische Wissenschaft hat ungeheure Enzyklopädien hervorgebracht, welche astronomische, physikalische, chemische, physiologische, pathologische, therapeutische usw. Disziplinen enthalten. All dies ist in unsern Augen nichts als ein fürchterlicher Wortschwall. Wie hat so viel Fleiß und so viel Scharfsinn während so vieler Jahrhunderte verschwendet werden können, um schließlich ein so nichtiges Resultat zu ergeben? — Die geistigen Gewohnheiten sind allzu eingewurzelt, sie haben allzu gebieterische Bedürfnisse hervorgebracht. Es wäre nicht schwieriger, Europa gegen seine Gelehrten mit Abscheu zu erfüllen, als China dazu zu bewegen,

1) Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1. Bd. I. Teil, 2. Abdruck 1922, S. 90; vgl. hierzu Jerusalems Bemerkungen in der Einleitung zu Lévy-Bruhl a. a. O. S. XVI.

auf seine Physiker, auf seine Mediziner und auf seine Professoren des Fungchui zu verzichten."[1]) Von andrer Seite aus stößt Erich Unger[2]) auf dieselbe Problematik. Seine prinzipiellen Ausführungen sind so glücklich und einleuchtend gefaßt, daß sie am besten vollständig angeführt werden. Er schreibt: „Die Menschheit der gegenwärtigen Kulturkreise findet es mehr oder weniger selbstverständlich, daß sie in den Literaturen entlegener Zeitalter, in den mystischen Dokumenten, die in unsere Hände gelangen, zu lesen verstehe. Gewiß gesteht sie die gewaltigen Unterschiede des Kulturbewußtseins, der Bewußtseins-Lage überhaupt zwischen den Zeitaltern zu — aber eine stillschweigende Voraussetzung macht der gegenwärtige wissenschaftliche Mensch, auch wenn er in Bewunderung und Ehrfurcht vor den Zeugnissen der Vergangenheit steht: daß alles, was in diesen Zeugnissen niedergelegt ist, sich irgendwie verstehen lassen müsse, wenn man es zuwege bringe, den Unterschied der Bewußtseins-Lage dadurch auszugleichen, daß man sich in den Kulturmenschen der Urzeit, sei es durch welche künstlerische oder wissenschaftliche Inspiration immer, hineindenken könne, wenn man sich in das Frühzeit-Bewußtsein intuitiv hineinversetzen und einfühlen könne. Die stillschweigende Voraussetzung, die in diesem Gedanken liegt, ist die, daß es eine Frage des Bewußtseins-Unterschieds, der seelischen und geistigen Differenz ist, die als Hindernis vor dem Zugang zum Verständnis steht, daß aber die objektive Wirklichkeit (sofern sie von subjektiven Prägungen unabhängig ist,) die objektiv seiende Realität im Grunde dieselbe in allen Zeitaltern sei. Die Wirklichkeit, in der man lebt, die körperhafte Objektwelt, läßt der gegenwärtige Mensch nicht antasten, die psychologische Differenz gesteht er gern zu . . . Mit dem bloßen Vorzug des späteren Zeitalters bedacht, findet es dieser heutige Mensch erklärlich, daß er die literarischen Niederschläge der früheren Zeitalter entziffern könne, wenn er nur ihre Bewußtseins-Haltung erfassen könne. Aber man stelle sich folgendes vor: So wie man es natürlich und selbstverständlich gewohnt ist, daß uns Heutigen die Dokumente der Vorzeit vorliegen, so kehre man einmal diesen Sachverhalt um und lasse irgendein der Gegenwart angehörendes Druckwerk, etwa eine Gesetzesverordnung, in der unter vielen anderen auch eine große Reihe von Vorschriften in bezug auf das moderne

1) Lévy-Bruhl a. a. O. S. 341. — 2) Das Problem der mythischen Realität (Die Theorie, 3. Veröffentlichung) 1926, S. 32f.

technische Verkehrswesen stehen, eine Eisenbahnbetriebsordnung oder dergleichen — man lasse dieses Druckwerk ohne weiteren Kommentar in die Hände eines kulturell höchststehenden Menschen der frühen Vorzeit fallen. Man nehme an, daß die rein sprachliche, die äußerlich philologische Bewältigungsmöglichkeit gegeben sei — und man wird augenblicks verstehen, daß von einem Eindringen in die heute gemeinten Sachverhalte und Tatbestände nicht die Rede sein könne, bei allem Einfühlen und bei aller Symbolik nicht, daß keinerlei Bewußtseinsoperation und kein Hineinversetzen, überhaupt keinerlei rein subjektive Maßnahmen auch nur einen Schritt vorwärts bringen können, wenn nicht eine äußere ganze Welt — nämlich die heutige Welt des Technischen — aus allen ihren Grundlagen von diesem frühen Kulturwesen hinzukonstruiert werden kann. Um dieses eine Buch zu entziffern, ist mehr Arbeit erforderlich, als ganzen Generationen zu leisten möglich ist. Die Bewußtseinsdifferenz ist das geringste Hindernis, die wahre Unzugänglichkeit besteht in der Differenz der äußeren Wirklichkeiten." — Beim Bemühen um das Verstehen der Evangelien stößt Hermann Raschke[1]), unabhängig von anderen, auf dasselbe Problem, das er entsprechend anders sieht; er schreibt: „Die Frage, ob Jesus gelebt hat, ist unvorsichtig und ungenau gestellt. Wie ein schräg ins Wasser getauchter Stab gebrochen erscheint und der eingetauchte Teil sich dem Auge in anderer Richtung darstellt, als er in Wirklichkeit verläuft, weil die optische Dichtigkeit von Luft und Wasser verschieden ist, so ist auch das Wirklichkeitsbewußtsein je nachdem optisch verschieden, und was in der einen Bewußtseinsschicht als wirklich erscheint, erscheint in der anderen nur als wirklich unter verschiedenem Brechungswinkel. Die Geschichte des Wirklichkeitsbewußtseins kennt Schichten und Schichtungen, den geologischen nicht unähnlich. Wie also im Gebiete der Optik beim Übergange von einem ins andere Medium der wirkliche Ort des Gegenstandes sich vom scheinbaren unterscheidet, so ist die Wirklichkeit eines Faktums beim Übergange von der einen Bewußtseinsschicht in die andere zu unterscheiden von der scheinbaren Wirklichkeit desselben. Beim Herabstieg eines Forschers mit den Kategorien des Bewußtseins, wie sie im zwanzigsten Jahrhundert gelten, in die Bewußtseinswelt des zweiten Jahrhunderts ist ein Brechungsexponent zu berücksichtigen, dessen Außerachtlassung alles

---

1) Die Werkstatt des Markusevangelisten, 1924, S. 22ff.

durcheinander wirft. Der vom heiligen Geiste gezeugte und von der Jungfrau geborene Jesus Christus ist eine mögliche Wirklichkeit in der Bewußtseinswelt des Urchristentums, aber eine Unmöglichkeit für das moderne Bewußtsein. Die Frage ist zunächst gleichgültig, ob ein Faktum hinter dieser Aussage steht und wie dieses an sich beschaffen war. Wichtig ist vorläufig nur, daß die Bewußtseinswelt und das Bewußtseinsniveau von damals und heute nicht zur Kongruenz zu bringen sind. Das gilt nun in allem, was in den Bereich der Bewußtseinswelt überhaupt gehört. Jedes Zeitalter hat seine eigene Perspektive, und es begeht einen optischen Fehler, wenn es naiv in die anderen Perspektiven hineinschaut, ohne sich vorher über das »Brechungsverhältnis« der verschiedenen Bewußtseinssphären zueinander klar zu werden. Und das Bewußtsein in jeder Epoche ist in sich homogen, so daß nichts aus ihm isoliert herausgenommen werden darf, um ohne weiteres in eine neue Bewußtseinsschicht hinübergetragen zu werden; denn alle Bewußtseinsgegenstände jeder Epoche stehen zueinander in funktionaler Beziehung und Abhängigkeit. Selbst das naive Faktum, die tatsächliche Einzelheit ist eingebettet in ein System von Beziehungen, die nur in dieser Bewußtseinsschicht möglich sind, und erhält so eine ganz bestimmte, einzigartige und unwiederholbare Beleuchtung."

Alles Denken aber ist Bearbeitung einer vorgestellten Wirklichkeit. Wer in einer andern Wirklichkeit lebt, muß daher andre Begriffe bilden, anders urteilen und schließen. Eine Morphologie der Kulturen, wie sie Spengler und Frobenius vorschwebt, kann darum erst dann zu einer nach exakten Ergebnissen strebenden Wissenschaft werden, die nicht nur von Intuitionen, Einfühlungen und Analogien lebt, wenn sie folgerichtig von der Sprache zur Logik und der sie bedingenden Wirklichkeit, von dieser zur Weltanschauung und dann erst zur ganzen Kultur übergeht. Auch eine Philosophie der Geisteswissenschaften im Sinne Diltheys schwebt so lange in der Luft, als es in dem von ihr zu bearbeitenden Material noch unzählige Begriffe und Urteile gibt, die unverstanden liegen bleiben müssen, weil die Logiken noch nicht entdeckt sind, aus denen heraus sie ihren Sinn und ihre systematische Begründung erhielten. Der einzelne Forscher wird zur Lösung solcher Aufgaben immer nur so viel beitragen können, als ihm zunächst seine Sprachkenntnisse gestatten. Ohne diese fehlt jedem Versuch, Menschen, die in andern Sprachen reden und damit zugleich nach andern grammatisch-logischen Kategorien denken, zu verstehen, die wissenschaft-

liche Grundlage, zumal da die Sprache selbst nur die äußere Erscheinung eines lebendigen Innern ist und das Sprachverständnis so weit gehen muß, daß die Um- und Neubildungen des Innern an der sich wandelnden äußeren sprachlichen Form abgelesen werden können. Darum müssen sich die folgenden Untersuchungen auf die Literaturen beschränken, deren Sprache der Verfasser beherrscht. Wo darüber hinausgegriffen wird, kann keine Verantwortung für die Richtigkeit der aufgestellten Behauptungen übernommen werden[1]).

Da die hier unternommene Forschung von der zunächst als Arbeitshypothese angesetzten Voraussetzung ausgeht, daß es a priori allgemeingültige Denkgesetze und eine einzige alle Menschen gleichmäßig bindende Logik nicht gibt, sondern das, was wir Logik nennen, nur einen Spezialfall unter vielen Möglichkeiten gesetzmäßiger Begriffs- und Urteilsverbindungen darstellt, wird das Wort „Denkgesetz" durch den weiteren Begriff „Denkform" ersetzt.

Unter einer Denkform verstehe ich das in sich zusammenhängende Ganze der Gesetzmäßigkeiten des Denkens, die sich aus der Analyse von schriftlich ausgedrückten Gedanken eines Individuums ergeben und sich als derselbe Komplex bei andern ebenfalls auffinden lassen. Eine in sich geschlossene Denkform setzt zugleich eine ihr entsprechende Wirklichkeit voraus, von der sie gleichsam abgelesen ist, und führt zu ganzen Weltanschau-

---

1) Für das indische Denken hat eine den hier gestellten Forderungen bereits weit entgegenkommende Vorarbeit Betty Heimann geleistet in den Aufsätzen: „Zur Struktur des indischen Denkens" und „Vergleich der Antithesen europäischen und indischen Denkens", Kant-Studien XXX, 1925, S. 1ff., XXXI, 1926, S. 549ff. Vgl. besonders S. 18ff. die Herausarbeitung des Zusammenhangs zwischen Sprache, Logik und Weltanschauung. — Selbstverständlich ist mit dem Verstehen der Sprache nicht alles getan. Was noch dazu kommen muß, hat Spranger, Lebensformen, 3. Aufl. 1922, S. 371 treffend gesagt: „Ich kann verstehen, was einer sagt. Aber darüber hinaus erhebt sich die Frage: 1. ob ich ihn, den Sprechenden oder Schreibenden, als ein totales Wesen verstehe, von dem diese Kundgebung nur ein minimaler Ausschnitt ist. . . . Wenn Jesus sagt: »Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit«, so verstehe ich, da ich deutsch rede, wohl diese Worte. Aber ob ich auch ihn verstehe? — Und 2. ob ich wirklich die Worte ganz verstehe? Ich verstehe sie gewiß als Vokabeln, die zu einem grammatischen Satz verbunden sind. Aber ob ich den religiös-ethischen Sinn dieses Satzes verstehe, liegt weit jenseits des Sprachverstehens. In beiden Fällen hilft mir die physische Objektivierung des Geistigen im Wortkleide nur bis in den Vorhof."



ungen, die ebenfalls untersucht werden müssen, so wie sie sich in den Schriften darstellen, die ihrem Ausdruck dienen. Die Worte Denk-form und Welt-anschauung werden dabei in ihrem eigentlichen Sinne gebraucht. Da das menschliche Denken im wesentlichen aus der Anschauung entspringt und sich ständig an ihr orientiert, muß sich ein Gedankenzusammenhang auch wieder irgendwie anschaulich darstellen lassen, wenn er ein logischer, sinnvoller Zusammenhang ist. Das gilt, wie sich zeigen wird, nicht nur für die in der Mathematik angewandte Logik, deren Sätze sich in algebraischen Gleichungen, diese wieder in geometrischen Figuren anschaulich ausdrücken lassen, sondern für jede andre Logik auch. Wenn darüber hinaus der Versuch gemacht wird, auch den alle Einzelgedanken umschließenden Gesamtzusammenhang, den wir Weltanschauung nennen, durch Figuren anschaulich darzustellen, so möchte das nicht als Spielerei, sondern als ernsthafte Fortsetzung einer für das eigentliche Verstehen, das immer irgendwie intuitiv ist, als fruchtbar erprobten Methode betrachtet werden, zumal da sich bei vielen Philosophen, wenn sie vom Gedankenkreis, der Entwicklungslinie, der Begriffspyramide reden, genug Hinweise auf solche Veranschaulichungen ihrer Gedanken finden, die nur ernst und beim Wort genommen zu werden brauchen, um unmittelbar zu Weltanschauungsbildern zu führen, ganz zu schweigen von den durch Zeichnungen dargestellten Systemen, die uns überliefert sind. Die Philosophensprache selbst ist durchzogen von Ausdrücken, die auf eine anschauliche Ordnung im vorgestellten Raume hindeuten. Sprechen wir von über- und untergeordneten, bei- und nebengeordneten Begriffen, höheren und niederen Gattungen, so liegt diesen Bezeichnungen die Vorstellung eines räumlichen Oben- und Unten, Rechts und Links zugrunde. Der weitere und engere Umfang des Begriffs weist auf die Figur des Kreises hin, ebenso wie der Zirkelschluß und der diametrale Gegensatz. Wenn Platon uns im Symposion zu den Ideen „auf Stufen" hinaufführt, die Materie aber als das „Darunterliegende" (ὑποκείμενον, lateinisch: *substantia*) bezeichnet, so verlangt dies die Anschauung eines vertikalen Aufbaus seines Weltbildes und seines Systems, während Kants Dualismus, in dem die Erscheinungen der Anschauung und dem Verstande als deren Objekte gegenübertreten und das Ding an sich hinter den Erscheinungen zu suchen ist, eine horizontale Lagerung der Grundbegriffe und ihrer Inhalte voraussetzt. Es ist gewiß ein wesentlicher Unterschied der platonischen und der

kantischen Philosophie, daß Kants Ideen nicht mehr über dem Menschen liegen, sondern Orientierungspunkte in gleicher Ebene mit ihm selbst sind[1]). Aus solchen Anschauungen ergeben sich Folgerungen, die für die Form des Denkens und die Gestaltung des Systems oft ausschlaggebend sind. Schopenhauer hat richtig beobachtet, wenn er behauptet, „daß jede wahre und ursprüngliche Erkenntnis, auch jedes echte Philosophem, zu ihrem innersten Kern oder Wurzel irgendeine anschauliche Auffassung haben muß. Diese, obgleich ein Momentanes und Einheitliches, teilt nachmals der ganzen Auseinandersetzung, sei sie auch noch so ausführlich, Geist und Leben mit."[2]) Und Dilthey sagt: „In einem originalen metaphysischen Kopf ist eine gewisse Art zu gewahren das erste, sie gibt allem, was von ihm ausgeht, Farbe und Ton, und im Verlauf seiner Entwicklung entsteht logisches Bewußtsein, Begründung und systematische Durchbildung dessen, was in seiner Art, Wirklichkeit zu sehen, enthalten ist."[3]) Ist dies der Fall, so muß sich auch aus einem komplizierten philosophischen System die seiner Konstruktion zugrunde liegende Anschauung als solche wiedergewinnen und mit ihr „Geist und Leben" des Ganzen zum Zwecke tieferen Verstehens der Wesenszüge anschaulich herausarbeiten lassen.

Ehe jedoch zur Entwicklung der Methode, die solche Analysen und Veranschaulichungen fremder Gedankengebilde ermöglicht,

---

1) Vgl. z. B. Kritik d. r. V. S. 672 (die Seitenzahlen sind die in den meisten Ausgaben beigedruckten der Originalausgabe von 1787): Dagegen aber haben sie (die Ideen) einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*) d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe nicht wirklich ausgehen, indem er ganz außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen. Man vgl. S. 686 Kants Bild vom „Horizont" der Begriffe im Gegensatz zu Platons Begriffspyramide. — 2) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 28. —3) Die Jugendgeschichte Hegels 1905, S. 153, zitiert von K. Groos, Untersuchungen über den Aufbau der Systeme (Ztschr. f. Psychologie Bd. 55, 1910) S. 206, wo sich noch weitere hierher gehörende Bemerkungen finden.

übergegangen werden kann, ist zur Vermeidung von Mißverständnissen und zugleich zur Orientierung über das ganze Gebiet anzugeben, wo sich die hier vorgelegten Forschungen mit den Arbeiten anderer berühren, die vorher oder gleichzeitig auf diesen Problemkreis gestoßen sind oder doch in seine Nähe kamen, und wodurch sie sich von ihnen unterscheiden. Diese Übersicht dient zugleich zur Vermittlung einer Reihe von Kenntnissen, die zum Verständnis des Folgenden erforderlich sind, und zur Klärung von allerlei Fragen grundsätzlicher Art, die nachher im Laufe der Untersuchungen nicht mehr angeschnitten werden können.

Der Ausdruck „Denkformen" wurde meines Wissens zuerst von Hegel gebraucht, und zwar gerade an der Stelle, wo er sich in der Vorrede zu seiner „Wissenschaft der Logik" mit der Auffassung auseinandersetzt, die Kant vom Wesen der Logik als einer in sich geschlossenen Wissenschaft hatte, die keiner Entwicklung fähig sei[1]). Kant selbst hatte seine Kategorien „Gedankenformen" genannt[2]). Hegel braucht das Wort „Denkformen" zunächst in demselben Sinne, doch meint er, daß nicht wir die Denkformen zu unserm Gebrauch, sondern diese uns als sachliche Gegebenheiten beherrschen: „Sonach können wir dann viel weniger dafür halten, daß die Denkformen, die sich durch alle unsere Vorstellungen, — diese seien bloß theoretisch oder enthalten einen Stoff, der der Empfindung, dem Triebe, dem Willen angehört, — hindurchziehen, uns dienen, daß wir sie, und sie nicht vielmehr uns im Besitz haben; was ist uns übrig gegen sie, wie sollen wir, ich mich als das Allgemeine über sie hinausstellen, die selbst das Allgemeine als solches sind? Wenn wir uns in eine Empfindung, Zweck, Interesse legen und uns darin beschränkt, unfrei fühlen, so ist der Ort, in den wir uns daraus heraus und in die Freiheit zurück zu ziehen vermögen, dieser Ort der Gewißheit seiner selbst, der reinen Abstraktion, des Denkens. Oder ebenso, wenn wir von den Dingen sprechen wollen, so nennen wir die Natur oder das Wesen derselben ihren Begriff, und dieser ist nur für das Denken; von den Begriffen der Dinge aber werden wir noch viel weniger sagen, daß wir sie beherrschen oder daß die Denkbestimmungen, von denen sie der Komplex sind, uns dienen; im Gegenteil muß sich unser Denken nach ihnen beschränken, und unsere Willkür oder Frei-

1) Sämtliche Werke, herausgegeben von G. Lasson III, 1, 1923, S. 14. — 2) Kritik d. r. V. S. 148, 150f. 305, 309.

heit soll sie nicht nach sich zurichten wollen." Daß hier das neue Wort „Denkformen" absichtlich gewählt wurde, weil das mit ihm Gemeinte weit über den Inhalt des Kantschen Begriffs der Gedankenform oder Kategorie hinausweist, zeigt der Zusammenhang und die vorausgehende Erörterung, aus der hervorgeht, daß unter Denkformen sowohl die formalen Gesetze der Logik als auch jede durch die Sprache geschehende Begriffsverknüpfung, die Hegel oft als „natürliche" Logik im Gegensatz zur wissenschaftlichen bezeichnet, verstanden werden: „Das Reich des Gedankens philosophisch, d. i. in seiner eignen immanenten Tätigkeit, oder was dasselbe ist, in seiner notwendigen Entwicklung darzustellen, mußte deswegen ein neues Unternehmen sein und dabei von vorne angefangen werden; jenes erworbene Material, die bekannten Denkformen, aber ist als eine höchst wichtige Vorlage, ja eine notwendige Bedingung und dankbar anzuerkennende Voraussetzung anzusehen, wenn dieselbe auch nur hie und da einen dürren Faden, oder die leblosen Knochen eines Skeletts, sogar in Unordnung untereinander geworfen, dargibt. Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt. Es kann in unsern Tagen nicht oft genug daran erinnert werden, daß das, wodurch sich der Mensch vom Tiere unterscheidet, das Denken ist. In alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermischter, oder herausgearbeitet, eine Kategorie; so sehr natürlich ist ihm das Logische, oder vielmehr dasselbe ist seine eigentümliche Natur selbst. Stellt man aber die Natur überhaupt, als das Physikalische, dem Geistigen gegenüber, so müßte man sagen, daß das Logische vielmehr das Übernatürliche ist, welches sich in alles Naturverhalten des Menschen, in sein Empfinden, Anschauen, Begehren, Bedürfnis, Trieb eindrängt und es dadurch überhaupt zu einem Menschlichen, wenn auch nur formell, zu Vorstellungen und Zwecken, macht."[1]) Es ist sowohl der antike Logosbegriff, mit dem Hegel von neuem die Fühlung aufnimmt, wie auch der Einfluß Hamanns, der sein ganzes kritisches Denken unter den Gesichtspunkt gestellt hatte: „Vernunft ist Sprache; an diesem Markknochen nage ich, und werde mich zu Tode darüber nagen", und Herders, der ihm darin folgte. In der Wissenschaft der Logik und in der Phänomenologie

1) Wissenschaft der Logik S. 9f.

des Geistes finden sich nun aber auch Ansätze zu der Einsicht, daß es nicht nur eine Denkform und die ihr entsprechende Logik gibt, sondern daß sich die Formen des Denkens ihren Gegenständen anpassen müssen, wobei die Mannigfaltigkeit der Gegenstände eine Mannigfaltigkeit der Denkformen nach sich zieht. Hegel hebt aufs schärfste die Unzulänglichkeit der alten formalen Logik hervor, die ihm gerade deshalb unbrauchbar für die eigentlich philosophische Arbeit erscheint, weil sie allein der Mathematik und den durch sie bearbeitbaren toten Dingen gerecht wird[1]). Er kritisiert ebenso die transzendentale Logik Kants, weil sie sich auf das Bearbeiten von „Erscheinungen" beschränkt und darum subjektiv bleibt[2]). Er fordert eine Logik, mit der sich nicht nur die Gegenstände der Mathematik und Naturwissenschaft bearbeiten lassen, sondern die alle Gebiete des Geistesleben in ihrer Eigenart und der ihnen eigentümlichen Wirklichkeit erfaßt und durchdringt. Anstatt aber, dieser Forderung entsprechend, für jedes Gebiet eine eigene Logik auszuarbeiten, zwingt er alle in die eine Denkform seiner Dialektik hinein, die — wie in dem Hegel besonders gewidmeten Kapitel gezeigt werden wird — nur von einem ganz bestimmten, historisch festliegenden Typus religiösen Denkens abgenommen und von hier auf alle anderen Äußerungen geistigen Lebens übertragen ist. Durch eine originale Abwandlung dieser Art der Gedankenführung gewinnt Hegel eine eigene Denkform, die nur die seine geblieben ist, und mit der er trotz aller Nachahmungsversuche

---

1) Phänomenologie des Geistes, Sämtl. Werke hrsg. von G. Lasson II, 2. Aufl. 1921, S. 29: Die Evidenz dieses mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist, und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armut ihres Zweckes und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffes und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß. — Ihr Zweck oder Begriff ist die Größe. Dies ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältnis. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff, und ist deswegen kein Begreifen. — 2) Wissenschaft der Logik S. 27: Die Kritik der Formen des Verstandes hat das angeführte Resultat gehabt, daß diese Formen keine Anwendung auf Dinge an sich haben. — Dies kann keinen anderen Sinn haben, als daß diese Formen an ihnen selbst etwas Unwahres sind. Allein indem sie für die subjektive Vernunft und für die Erfahrung als geltend gelassen werden, so hat die Kritik keine Änderung an ihnen selbst bewirkt, sondern läßt sie für das Subjekt in derselben Gestalt, wie sie sonst für das Objekt galten. Wenn sie aber ungenügend für das Ding an sich sind, so müßte der Verstand, dem sie angehören sollen, noch weniger dieselben sich gefallen lassen und damit vorlieb nehmen wollen. Vgl. S. 44ff.

ein gar nicht oder immer nur halbverstandener Denker einsam in seinem Jahrhundert blieb. Der Tübinger Kanzler Gustav Rümelin[1]) stellt das bei den Zeitgenossen vorherrschende Empfinden der Fremdheit und Unbegreiflichkeit des Hegelschen Denkens treffend und aufrichtig dar: „Ich kann nicht sagen, wieviel Mühe und Kopfzerbrechen es uns gekostet hat, diese sogenannte spekulative Methode Hegels auch nur so weit in uns aufzunehmen, um zu begreifen, wie sie denn eigentlich von ihrem Urheber gemeint war. Es fragte einer den andern kopfschüttelnd: verstehst du es denn? bewegt sich der Begriff in dir von selbst und ohne dein Zutun? schlägt er in sein Gegenteil um, und springt daraus die höhere Einheit der Gegensätze hervor? Wem man dies zutraute, der galt für einen spekulativen Kopf. Wir andern standen nur auf der Stufe des Denkens in endlichen Verstandeskategorien. Denn das Prädikat des verständigen Denkens, durch welches sich jetzt jedermann geehrt findet, galt damals sonderbarerweise für einen Tadel[2]). Wir suchten den Grund, warum wir diese Methode nicht recht verstehen konnten, in der Stumpfheit unserer eigenen Begabung und waren nicht so keck, ihn in der Unklarheit und den Mängeln der Methode selbst zu vermuten." Es wird eine der Hauptaufgaben dieses Buches sein, die eigentümliche Denkform Hegels zu analysieren und darzustellen, um dadurch ein neues Verstehen seiner ganzen Philosophie anzubahnen.

Der in Hegels Schriften versteckte Gedanke, daß jedes Gebiet des Geisteslebens seine eigene Logik zu seiner wissenschaftlichen Bearbeitung fordere, ist in den letzten Schriften Ernst Cassirers[3]) zu seinem Recht gekommen. In seiner Abhandlung über

---

1) Reden und Aufsätze 1875, S. 48f. — 2) Vgl. Phänomenologie des Geistes S. 46: In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir . . . den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophieren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Äquivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Zichorie ein Surrogat des Kaffees zu sein gerühmt wird. Es ist nicht erfreulich zu bemerken, daß die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Roheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu sein versichert. Vgl. S. 47, wo es von der Methode, die sich auf den „gesunden Menschenverstand" verläßt, heißt: „Dieser gemeine Weg macht sich im Hausrocke, aber im hohenpriesterlichen Gewande schreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher." — 3) Die Begriffsform im mythischen Denken, Studien der Bibliothek Warburg I 1922. Die Philosophie der symbolischen Formen I 1923, II 1924. Sprache und Mythos 1924.

„Die Begriffsform im mythischen Denken" entwickelt er die Notwendigkeit, den Begriff der Logik zu erweitern und mehrere Logiken nebeneinander anzuerkennen. Die Logik im engeren Sinne hat sich am Muster der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften herangebildet. An ihre Seite tritt heute eine Logik der Geschichte und der Geisteswissenschaften. Sie ist bisher bei einer formalen Trennung der Kulturwissenschaften von den Naturwissenschaften stehen geblieben. Aber[1]) „alle Geschichte hat als konkrete Geschichte ein bestimmtes Subjekt: sie ist Geschichte des Staates oder des Rechts, der Sprache und der Kunst, der Religion oder der Wissenschaft. Aber alle diese Gebilde gehen nun nicht in der bloßen Äußerlichkeit ihrer mannigfachen historischen Erscheinungsformen auf, sondern sie offenbaren in dieser Äußerlichkeit ein inneres geistiges Prinzip. Die Sprache und die Religion, die Kunst und der Mythos besitzen je eine selbständige, von anderen geistigen Formen charakteristisch unterschiedene Struktur — sie stellen jede eine eigentümliche »Modalität« der geistigen Auffassung und der geistigen Formung dar. Einen Überblick über die Gesamtheit dieser Modalitäten, über das, was das Wesen jeder einzelnen ausmacht und was sie vom Wesen der anderen trennt, vermag jedoch die bloße Geschichtslogik nicht zu geben. Denn sie gehört, so sehr sie sich von der Logik der mathematischen Naturwissenschaft zu unterscheiden sucht, im Grunde doch noch immer der gleichen gedanklichen Dimension wie diese an. Sie bewegt sich durchaus innerhalb einer einzelnen Modalität — innerhalb der Modalität der Erkenntnis. . . . Vor völlig neue Fragen sieht sich dagegen die Logik gestellt, sobald sie versucht, ihren Blick, über die reinen Wissensformen hinaus, auf die Totalität der geistigen Formen der Weltauffassung zu richten. Jede von ihnen — wie die Sprache und der Mythos, die Religion und die Kunst — erweist sich jetzt als ein eigentümliches Organ des Weltverständnisses und gleichsam der ideellen Weltschöpfung, das neben der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis und ihr gegenüber seine besondere Aufgabe und sein besonderes Recht besitzt." Er wirft die Frage auf: „Läßt sich in einem anderen Sinne, als in dem einer willkürlichen Übertragung, einer bloßen Metapher, von einer Logik nicht-wissenschaftlicher Gebilde sprechen?", um sie zunächst für die Sprache und den Mythos zu bejahen. Er läßt eine Untersuchung der durch die Sprache in ihrem le-

1) S. 4f.

bendigen Werden geschaffenen Begriffsbildungen folgen, der Klassifikationen und der eigentümlichen Gesetze, die beispielsweise der Wahl des Geschlechtes von Gegenständen oder der Ordnung in Gattungen zugrunde liegen, Gesetze, die mit unseren logischen Denkgewohnheiten nichts zu tun haben und die doch eine sehr strenge innere Systematik verraten. Er läßt uns in die dem Religionswissenschaftler wohl bekannten, aber noch nie mit solcher Klarheit philosophisch erfaßten Gesetzmäßigkeiten des mythischen Denkens und Spekulierens hineinblicken, das sich auf einer ganz anderen Ebene des Bewußtseins als der des modernen wissenschaftlichen Denkens vollzieht. Die mythischen Einteilungen der Welt, die Astrologie und astrologische Geographie werden auf ihre innere Struktur untersucht. Sie zeigen einen anderen Kausalitätsbegriff, eine ganz andere Auffassung des Raum-Zeitverhältnisses, als wir sie heute haben: „Das eigentliche *fundamentum divisionis* liegt zuletzt nicht in den Dingen, sondern im Geiste: die Welt hat für uns die Gestalt, die der Geist ihr gibt . . ., darum muß auch das Sein und seine Klassen, seine Zusammenhänge und seine Differenzen als ein anderes erscheinen, je nachdem es durch verschiedene geistige Medien erblickt wird." Hier aber erhebt sich die Frage: Was ist ein geistiges Medium? Besitzt der einzelne Mensch nebeneinander ein mathematisch-naturwissenschaftliches, ein geisteswissenschaftliches, ein mythisches, ein künstlerisches Bewußtsein und dementsprechend eine mathematische, historische, mythische, künstlerische Logik, oder ist es nicht vielmehr so, daß er — wie es Spranger[1]) darstellt — eine Lebensform als die ihm eigentümliche besitzt, in die er alle Kulturgebiete hineinzieht, um sie in seine Form umzugießen? Gewiß stellen Wissenschaft, Kunst, Religion in sich abgeschlossene Kreise von eigener Stuktur dar; ihnen aber tritt das Individuum gegenüber, das ebenfalls einen in sich geschlossenen Kreis bedeutet, in dessen Zentrum ein mehr oder weniger einseitiges wissenschaftliches, künstlerisches, religiöses Lebensinteresse steht, das alles übrige in seinen Bann zieht. Erst die Wechselwirkung zwischen beiden ergibt das volle geistige Leben. Wie aber sieht diese Wechselwirkung aus? Nehmen wir als Beispiel zunächst die Begriffsform des mythischen Denkens, der Cassirer besonders nachgegangen ist. Sie stellt wohl als solche eine Denkform für sich dar; aber der

1) E. Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 3. Aufl. 1922.

Mythos selbst ist keine vom Denken der einzelnen Individuen lösbare eindeutige Größe. Er selbst hat Wandlungen durchzumachen je nach dem Denktypus, der sich seiner bemächtigt. So ist uns der Prometheusmythos in verschiedenen Fassungen überliefert, die sich aus der Denkform und der aus ihr entspringenden Weltanschauung erklären, in die er einbezogen wurde. Dem Mystiker, der mit seinem Denken dem Lebensprozeß folgt und diesen als einen Kreislauf vom Samen zur Pflanze und von der Pflanze wieder zum Samen versteht, stellt sich auch die Menschheitsgeschichte als ein von demselben Lebensgesetz beherrschter Kreis dar. An seinem Anfang steht die goldene Zeit der Unschuld und inneren Vollkommenheit des Menschengeschlechts. Von da stürzt die Entwicklung ab bis zum Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit, um sich dann dem glücklichen Urzustand wieder entgegenzuheben, so daß Anfang und Ende zusammenfallen. Die Kulturentwicklung bedeutet hier Abfall von der Natur und von Gott. Dementsprechend ist schon bei Hesiod, dessen Lehre von den fünf Zeitaltern und der Menschheitsentwicklung vom goldenen zum eisernen Geschlecht diesem Denktypus entspricht, der Feuerraub des Kulturbringers Prometheus ein Frevel. Ebenso bei den Stoikern, die auch in Kreisen denken und die Weltentwicklung als Kreislauf von der διακόσμησις zur ἐκπύρωσις und von dieser in ewiger Wiederholung zur διακόσμησις zurück auffassen. So deutet denn auch Dion Chrysostomos aus stoischer Denkweise und Weltanschauung heraus den Prometheusmythos. Das Feuer ist für ihn kein segenbringendes Geschenk: „Denn wäre das Feuer etwas Gutes, so würden die neidlosen Götter dasselbe dem Menschengeschlechte sicher nicht vorenthalten haben. Die Erfahrung hat denn auch gezeigt, daß die Menschen, seitdem sie sich im Besitz dieser gefährlichen Gabe befinden, der Verweichlichung und Üppigkeit verfallen sind; denn sie wissen dieselbe nicht zum Guten zu gebrauchen.“[1]) Er gibt dann eine Schilderung alles Elends, das die Kultur gebracht hat, die mit der Tat des Prometheus begann. Noch Rousseau folgt dieser sich aus der Lehre von der kreisförmigen Entwicklung ergebenden Konsequenz, wenn er seinem *Discours sur les sciences et les arts* als Titelvignette einen fackeltragenden Prometheus gab, dem sich ein Satyr, der Naturmensch, nähert, und darunter schrieb: „*Satyre, tu pleureras ta barbe de ton menton, car il brûle, quand on y touche*“. Etwas wesentlich anderes wird aus dem

1) Or. VI 206.

Prometheusmythos, wenn er in das Denken des Rationalisten gerät, der die Kulturentwicklung nicht als Kreis, sondern als eine von niederen zu immer höheren Formen aufsteigende Fortschrittslinie auffaßt. In der attischen, der „apollinischen" Tragödie ist es nicht Fluch, sondern Segen, den Prometheus den Menschen bringt. So heißt es schon bei Aischylos:

Hört nun, was die Irdischen
gelitten, wie ich sie, die Lallenden vorher,
verständig machte und erleuchtet von Gefühl. — —
Denn erst, ob sie auch blickten, blickten sie nicht, und Ruf
vernehmend, hörten sie nicht. Des Traums Gestaltungen
vergleichbar, schwankten sie ein langes Leben, wie
von ungefähr, alles verwirrend, und von Stein
kein Bau, nicht Fachwerk prunkend hob sich auf zum Licht.
Vergraben lebten sie, den ewig schwer bepackt
rennenden Ameisen gleich, in Löchern sonnenlos[1]).

Das ist das Gegenstück zur mythisch-mystischen Schilderung des seligen goldenen Geschlechts. Prometheus stört hier nicht einen unschuldig naiven Urzustand. Das Leben nach der Natur wird nicht verklärt, sondern als tierisch roher Zustand mit grellen Farben gezeichnet. Prometheus bringt nun das Feuer und alle Künste und hilft damit den Menschen auf die Bahn des Fortschritts von einer Stufe der Kultur zur andern. Eine ähnliche Schilderung gibt auch Euripides[2]). Ebenso ist Prometheus im Mythos des Protagoras bei Platon der Segenbringende und die menschliche Gemeinschaft Begründende. Auch der Dichter Moschion baut den Mythos in die Fortschrittstheorie ein:

Den Urzustand des Menschenlebens will ich
zuerst in meiner Rede euch enthüllen:
Einst war die Zeit, da Tieren gleich der Mensch
in Bergeshöhlen und in sonnenlosen
Felsschluchten wohnte; denn noch war ja nicht
das dachgeschützte Haus, die weite Stadt,
die steingefügte feste Türme schirmen.
Noch spaltete kein Pflug die dunkle Scholle,
die heute Frucht und Nahrung sprießen läßt.
Noch keines Winzers fleißig Messer schnitt
der blühenden Reben Schosse Zeil' um Zeile.
Noch nicht befruchtet, trug die Erde nicht.

1) Prom. 444ff. — 2) Hiket. 202ff.

Der Leib des Nächsten, den man mordete,
gewährte ihnen Fleisch und nährte sie.
Recht und Gesetz besaßen keine Kraft,
Gewalt regierte auf dem gleichen Thron.
Des Stärkern Beute ward und Fraß der Schwächere.
Doch als die Zeit, die jegliches erzeugt
und großzieht, wandelte das Menschenleben,
ob sie die Sorge des Prometheus weckte,
ob sie dem Menschen die Notwendigkeit,
ob sie in langer Dauer und Gewöhnung
ihm die Natur selbst gab zur Lehrerin,
da fand man der Demeter milde Speise,
des Bacchus süßen Trank, und auch die Erde,
die nie zuvor besät ward, pflügte man,
der Stiere Paare an die Joche spannend.
Man türmte Städte auf und baute Häuser,
die Schutz gewähren, und gesittet lebten
fortan die Menschen, die einst Wilde waren[1]).

Hier ist der Prometheusmythos nur noch ein Motiv, das aus Tradition mitgeschleppt wird, obwohl die zu ihm gehörende Auffassung der Urzeit eine gänzlich andere wurde. Mit dieser anderen Auffassung aber hat sich auch hier der Sinn des Mythos gewandelt.

Weit lehrreicher als die Verfolgung des Schicksals eines Mythos durch seine mannigfaltigen Umprägungen innerhalb anderer geistiger Struktureinheiten, in die er gerät und in die er eingeschmolzen wird, ist die Betrachtung einer ganzen Religion unter diesem Gesichtspunkt, zu der vor allem das Christentum reiches Material liefert. Nehmen wir die Logien Jesu, wie sie sich durch die moderne Evangelienforschung aus der ganzen Tradition herausschälen lassen, so bilden sie als Ganzes betrachtet eine Struktureinheit von seltener Geschlossenheit und gewachsener Individualität. In den Evangelien finden wir sie bereits eingebettet in zum Teil heterogene andere Geistgebilde. Paulus wieder erlebt fast ganz unabhängig von den Worten Jesu den Geist seines Christus in neuer Form und gibt ihm den seiner Denkform faßbaren Inhalt und Ausdruck. Das Neue Testament überhaupt, als Ganzes genommen, stellt geradezu ein kaum auf-

1) Nauck, Tragic. Graec. fragm. p. 633. Übers. bei Billeter, Griechische Anschauungen über die Ursprünge der Kultur. Programm Zürich 1901. Vgl. die ähnliche Schilderung bei Horaz, Sat. I 3, 99ff.



lösbares Gewirr verschiedenster Geistigkeiten dar, in denen derselbe Inhalt immer neu geformt, in andere Geistessphären aufgesogen und umorganisiert wird. Die weitere Geschichte der christlichen Religion ist dann eigentlich die Geschichte einzelner Häresien, wenn αἵρεσις im ursprünglichen Sinne des Wortes als „Auswahl" verstanden wird. Aus dem Konglomerat der schriftlichen Tradition suchen einzelne oder ganze Gruppen Gleichgestimmter das ihrer angeborenen oder anerzogenen Denkform Entsprechende als das ihnen zunächst Verständliche heraus, erheben es zum Wesentlichen und deuten oder verwerfen danach den Rest. Nicht einmal den größten Theologen, ja diesen meist am wenigsten, war es möglich, das Rationale, das Historische, das Mythische, das Mystische und noch vieles andere, was in den urchristlichen Quellen neben- und durcheinander auftritt, mit gleicher Liebe und einer stets dem Gegenstande entsprechend wechselnden Einstellung zu erfassen. Sie sind — um nur die beiden stärksten Kontraste herauszuheben — immer entweder Rationalisten oder Mystiker gewesen, aber nie beides zugleich oder nebeneinander, wie es die biblischen Schriften zu ihrem allseitigen Verständnis eigentlich verlangen. Sie denken den Stoff von ihrer eigenen Denkform aus; was nicht in sie eingeht, bleibt liegen oder wird mißverstanden[1]).

Was hier vom Theologen gesagt wird, gilt ebenso vom Philosophen. Nehmen wir Kant als Beispiel. Auch er tritt an vorhandene, ihm überlieferte und in den Bereich seines Wissens tretende Geistgebilde der Wissenschaft, Kunst und Religion heran, um sie zu verstehen und geistig zu verarbeiten. Er versteht aber an ihnen nur so viel, wie seine eigene geistige Stuktur zuläßt, die sich selbst als einmal geprägte Form durch sie und an ihnen lebend entwickelt. Wenn er sie durchdenkt, bearbeitet er sie zugleich neu mit der ihm eigentümlichen Logik innerhalb der Grenzen seiner eigenen Denkform. Diese ist an einer ganz bestimmten Art von Gegenständen, an denen der Mathematik und Physik, besonders ausgebildet und wird ganz nur ihnen gerecht. Von hier aus aber wird sie auf andere Gegenstände übertragen, die in diese Form nicht passen, weil ihre andersartige Struktur sich durch sie nicht fassen läßt, ohne sinnlose Verbiegungen zu erleiden. So entstehen bei Kant die Mißgebilde

1) Ausführlich wird die Verschiedenheit der Auffassungen der Evangelien je nach der Gedankenmühle, in die sie geraten, von Albert Schweitzer dargestellt in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" 1906, 4. Auflage 1921.



einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen, das heißt der Kantischen Vernunft, einer Ethik, die wesentliche Sittlichkeit schaffende Kräfte, wie die Liebe, nicht erfaßt, einer Lehre vom Wesen der Kunst, die gerade am wesentlichen Gehalt des Kunstwerks und am eigentlichen Antrieb künstlerischen Schaffens vorbeigeht. So wird die Möglichkeit des Verstehens der immanenten Gesetzlichkeit, der „Logik" aller Schöpfungen der Natur und des Menschengeistes eingeschränkt, oft sogar ganz vereitelt durch die Denkform, an die ein Individuum gebunden ist, gebunden wird oder sich selbst bindet.

Diese Denkformen zu erforschen, wird hier zur Aufgabe gestellt, und dadurch unterscheidet sich unsere Arbeit von den Untersuchungen Cassirers. Geht er von gegebenen Geistgebilden und Sachverhalten aus, um aus ihnen eine überzeitliche logische Gesetzlichkeit zu finden: die Logik des Mythos überhaupt, die Logik der Sprache, des Rechts, der Kunst, so steht hier das Werk eines einzigen, historisch einmaligen Individuums am Anfang der Forschung, aus dem die Denkform gewonnen wird, mit der diese eine Persönlichkeit viele Gebiete des Geisteslebens bearbeitete, eine Form, die sich des stofflichen Gehalts entäußern und als reines logisches Gebilde darstellen lassen muß, das nun selbst wieder dazu dienen kann, das Denken anderer Individuen an dieser Form und ihrem Gesetz zu messen. Solches Vergleichen der Denkformen miteinander führt schließlich zu einer Gruppierung der einzelnen Denker nach ihrer Denkverwandtschaft, wodurch bisher nicht erkannte geistesgeschichtliche Zusammenhänge deutlich werden. Daß sich aus dieser Arbeit, wenn sie vollständig durchgeführt wird, was nur durch das Zusammenwirken vieler Fachgelehrten möglich ist, einmal ein wohlgeordneter Kosmos aller möglichen, an ihren Berührungspunkten miteinander sinnvoll verbundenen Denkformen ergibt, kann wohl erwartet, aber auf Grund der vorläufigen Ergebnisse nicht festgestellt werden. —

Ist es Cassirer um das Logische zu tun und trifft er dadurch, daß er das Nebeneinander verschiedener Logiken zugibt, mit den hier unternommenen Forschungen zusammen, so kreuzt Karl Jaspers in seiner Psychologie der Weltanschauungen durch die Unterscheidung verschiedener „Denktechniken", die er auch Denkformen nennt, unseren Weg. Der ganze Abschnitt, in dem er hiervon handelt, muß um seiner bahnbrechenden und prinzipiellen Bedeutung willen hierher gesetzt werden, und auch deshalb, weil es unsere Arbeit erleichtert, wenn seine Kenntnis

stets vorausgesetzt werden kann. Er schreibt[1]): „Die Arten des Inbeziehungsetzens, des Fortgangs im denkenden Umgrenzen

1) Psychologie der Weltanschauungen, 2. Aufl. 1922, S. 76ff. — Die Hervorhebung dieser Ausführungen aus Jaspers' Werk soll nicht zu dem Schluß verleiten, daß ich selbst von Jaspers ausgegangen sei, dessen Buch ich erst kennen lernte, als ich mit den in ihm aufgeworfenen und oft auch nur angedeuteten Problemen längst vertraut war. Suche ich in der Erinnerung nach dem ersten Anstoß zum Nachdenken über die Möglichkeit verschiedener Logiken, so komme ich bis in die ersten Studiensemester, vielleicht auch in die Schülerzeit zurück. Beim Anhören einer Osterpredigt fiel mir der mehrmals wiederkehrende, im Anschluß an den Apostel Paulus formulierte Satz auf: „Ist Jesus Christus von den Toten auferstanden, so ist gewißlich wahr, daß wir alle in einem seligen Leben wandeln werden." Dem stellte ich damals in Gedanken den Satz an die Seite: „Hat mein Freund Max das Bein gebrochen, so ist gewißlich wahr, daß wir alle das Bein brechen werden." Ich fragte mich, warum hier sofort der logische Unsinn, der in dem falschen Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine besteht, allen normalen Menschen zum Bewußtsein kommt, während sie den ersten Satz in jener Predigt ohne Anstoß hinnehmen und ohne daran zu denken, daß er, abgesehen von allen im voraus zugegebenen tiefen metaphysischen Hintergründen und dergleichen, einen schlichten logischen Fehler enthält, der in anderer Umgebung und in anderem Zusammenhang sofort bemerkt und als solcher erkannt werden würde, und zwar von denselben Menschen, die von der Wahrheit des religiös bedeutsamen, aber deswegen nicht weniger logisch falschen Satzes fest überzeugt sind. Da ich dann in den Briefen des Paulus eine Fülle solcher sehr ernst gemeinten und doch logisch unhaltbaren Beweise fand, erwachte in mir die Erkenntnis, daß hier offenbar mit einer anderen Logik gearbeitet wurde, als es die ist, in der zu denken wir erzogen sind, und der Wunsch, die Gesetze dieser Logik zu finden, so wie einst Aristoteles die Regeln unserer traditionellen Logik fand. — Einen anderen Anstoß erhielt ich bald darauf durch einen Scherz, den sich Ostwald irgendwo bei seiner Kritik der Farbenlehre Goethes mit dem Wort erlaubt: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken." Er sagt dazu, man könne mit gleichem Rechte sagen: Wär' nicht das Auge tintenhaft, es könnte niemals die Schrift sehen. Aus dem Nachdenken hierüber und der Sammlung ähnlicher Sprüche, die durch Übertragung ins Triviale sich als ebenso unsinnig erwiesen (besonders lieferten hierzu die Sprüche des „dunklen" Herakleitos, viele griechische Philosophen, große Partien aus Meister Eckhart und Hegel reiches Material, abgesehen von einer langen Reihe Goethescher Verse und Aussprüche), erwuchs die Einsicht, daß sogenannte „tiefsinnige" Sätze, aufs Gebiet der rationalen Logik gezerrt, in Unsinn umschlagen, und dann die Anregung zum Nachdenken darüber, worin denn „Tiefsinn" eigentlich besteht. Das führte zu dem Ergebnis: Ein Satz erscheint tiefsinnig, der nach einer anderen Denkform formuliert ist als nach der, die wir gewöhnlich gebrauchen. Der hierdurch entdeckte Problemkreis erweiterte sich beim Studium der verschiedensten Texte und hatte längst angefangen, sein eigenes Leben zu entfalten, war auch den Hörern meiner philosophiegeschichtlichen Kollegs und den Teilnehmern an meinen Übungen bekannt, als ich auf Jaspers' Buch stieß und dort den Abschnitt über die „Denktechniken" fand.

und Beziehen sind mehrfache. Ihre Untersuchung nach der Eigengesetzlichkeit des Rationalen ist Sache der Logik. Hier bedarf es des Hinweises, dieses ganze, riesige Gebiet in psychologischer Relevanz zu betrachten. Wir beherrschen keineswegs alle diese Denktechniken, sind wohl mehr oder weniger, ohne daß wir es wissen, auf einzelne eingeschult. Gelegentlich fällt es uns wohl auf, daß wir und andere ganz unbemerkt durch besondere rationale Mechanismen im Denken gleichsam eingedrillt sind. Ja selbst wenn wir bewußt neue Denkformen kennen lernen, bemerken wir zu unserer Überraschung unser Haften an unseren alten Denkgewohnheiten, die unbemerkt uns immer wieder so denken lassen, wie wir es unserem Bewußtsein nach schon überwunden haben. Alle unsere Bildung ist viel weniger Stoffkenntnis der einzelnen Wissenschaften als das Lernen des spezifischen Denkens einzelner Gegenstandssphären und der Denkformen überhaupt. Man lernt diese nur am Stoff, in stofflicher Einstellung. Aber diese »formale Bildung« ist das, was uns erst die materialen Welten wirklich eröffnet. Wie sehr das der Fall ist, erfahren wir, wenn wir nach Einsicht in neue Denkformen unser Gefesseltsein an frühere durch Jahre hindurch immer wieder erleben."

„In der psychologischen Betrachtung werden wir uns dessen bewußt. Aber allein das Studium der Logik kann dies Wissen vermitteln, indem wir die Einsichten der Logik in psychologischer Hinsicht zu Beobachtungen an uns und anderen verwenden. Einzelne in die Augen fallende Denktechniken seien aufgezählt:"

„I. Die scholastische Denktechnik."

„1. Das Denken nach dem Satz des Widerspruchs hat zum beherrschenden Gesichtspunkt die »Richtigkeit« in dem Sinne, daß richtig ist, was sich nicht widerspricht, und daß, was sich widerspricht, unrichtig ist und damit nichtig. Begriffe, die sich widersprechen, sind undenkbar, eine ihnen entsprechende Realität unmöglich. Es ist das Denkverfahren, das durch die Eleaten in die Welt gekommen ist. Da der Widerspruch unmöglich ist, muß von einem Gegensatzpaare entweder das eine oder das andere richtig sein. Läßt sich von einem Gegensatze das eine als unmöglich beweisen, so ist damit des Gegenteil als richtig erwiesen (indirekter Beweis). Will man einen Begriff als einen unberechtigten widerlegen, so braucht man nur zu beweisen, daß er von einem Gegensatzpaar beide Gegensätze in sich schließt

oder keinen von beiden. Etwas hat von zwei Gegensätzen sowohl den einen als den anderen an sich: also ist es unmöglich (Antinomie). Es hat von zwei Gegensätzen weder den einen noch den anderen an sich, also ist es nichtig (Dilemma)[1]. Der Nachweis von Antinomie und Dilemma gilt als entscheidend. Dieses Denkverfahren wird am deutlichsten, wenn die mathematische Technik von Axiomen, Grundsätzen, Folgerungen, Schlüssen, Beweisen in dem philosophischen Denken angewandt wird. Im äußersten Gegensatz dazu steht die dialektische Methode Hegels. Hegel erklärt, »daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann«."

„2. Die Beziehungen der Begriffe zueinander werden in der Form einer Pyramide gedacht. Die Begriffe stehen als kontinuierliche Reihen von Gattungen und Arten im Verhältnis der Subordination. Man unterscheidet, man teilt ein, indem man unter Voraussetzung eines solchen Stufenreichs überall das *genus proximum* und die *differentia specifica* sucht. Alles bekommt seinen Ort, seine Schachtel, alles wird auf diese Weise »definiert«. Um einen Begriff vollständig zu bestimmen, bedarf es letzthin der ganzen Begriffspyramide, in der er seinen Ort hat. Die logische Einteilung ist die Hauptsache. »Diese Einteilung muß vollständig sein; sie darf also keine Art überspringen, weder eine Nebenart, noch eine Zwischenart. Die vollständige Einteilung in Rücksicht der Nebenarten ist dichotomisch, in Rücksicht der Zwischenarten kontinuierlich. Die kontinuierliche Einteilung ist eine mit jedem Einteilungsgliede allmählich zunehmende Spezifikation des Gattungsbegriffs, eine lebendige Gliederung und Gestaltung der logischen Materie, ein gleichsam plastisches Denken . . . So bildet Platon den Begriff des Sophisten, des Staatsmanns durch eine fortschreitende dichotomische und kontinuierliche Einteilung, er meißelt gleichsam aus dem allgemeinen Begriff des erwerbenden Künstlers den Begriff des Sophisten aus, indem mit jedem neuen Gliede die Züge ähnlicher und sprechender werden . . .«."[2]

„3. Die Verwendung des Satzes des Widerspruchs einerseits, der Unterscheidungen, Definitionen, Gattung—Arteinteilungen andererseits als entscheidender Werkzeuge ist die scholastische Methode im eigentlichen Sinne. Man isoliert, definiert, indem

1) Vgl. Kuno Fischer, Logik § 14. — 2) Kuno Fischer, Logik § 21.

man einen Satz als Frage aufstellt und seine Elemente fixiert. Darauf werden die möglichen Antworten zusammengestellt. Die Antworten werden einzeln mit Gründen und Gegengründen versehen; Widerlegungen und Begründungen gehen durch Schlußketten. Schließlich wird von allem die Bilanz genommen und eine Entscheidung gefällt. Daß diese Entscheidung nicht wirklich das Resultat der Technik ist, sondern vorher da war, ist selbstverständlich."[1])

„II. Die experimentierende Denktechnik."

„Jede Denktechnik hat eine spezifische Beziehung zu Anschauung und Erfahrung. Die scholastische Technik hält sich zunächst an Anschauung und Erfahrung, die jedermann bekannt und selbstverständlich ist, dann legt sie Sammlungen alles nur Erfahrbaren und Anschaulichen an, sei dieses nun sinnlich oder seelisch oder geistig. Das gefüllte Museum ist ihr Symbol ebenso wie das ungeheure Schachtelsystem der Einteilungen. Immer aber geht diese Technik von dem anschaulichen Material aus, sie formt, verarbeitet, klassifiziert, analysiert nur das Gegebene. Sie kreist um den unendlichen, aber unveränderlichen Stoff, ihn umgrenzend, aber nicht befragend."

„Das Fragestellen an Anschauung und Erfahrung ist das Wesen der experimentierenden Denktechnik im weitesten Sinne. Sie stellt in ihr Zentrum nicht das Phänomen, sondern den Zusammenhang. Sie konstruiert denkend mögliche Zusammenhänge und prüft in der Erfahrung nach, ob sie stimmen. Ihr Denken ist eine Wechselwirkung von Theorie und Anschauung, aber so, daß die Theorie das Vehikel wird, um Fragen zu stellen, auf die in der Anschauung eine Antwort mit ja oder nein möglich wird."

„Diese Denktechnik hat für die Naturwissenschaften auch theoretisch Galilei klar gemacht. Die zugrunde liegende Theorie unter Herrschaft der Mathematik (soweit die Erfahrung sich auf das Meß- und Zählbare erstreckt) ist charakteristisch. Die Rolle der Theorie in den Geisteswissenschaften spielt der Idealtypus, wie ihn Max Weber begriffen hat. Dem bloßen Schildern und Anschauen tritt ein Befragen der historischen Zusammenhänge gegenüber durch Konstruktion von Idealtypen und durch Vergleich der Fälle. Das Erfahrbare ist hier wesentlich nur qualitativ anschaulich, daher die Mathematik keine Rolle spielt. Das

1) So wird die Methode z. B. durch Windelband geschildert.

durchdringende, auf die Zusammenhänge gehende, intensive, zwischen Konstruktion und anschauender empirischer Nachprüfung hin- und hergehende Verfahren ist durchaus auf demselben Niveau wie das naturwissenschaftliche Experiment, wenn man beide mit der scholastischen Denktechnik einerseits, der dialektischen andererseits vergleicht."

„III. Die dialektische Denktechnik."

„Die Gegensätze, in denen sich alles rationale Denken bewegt, werden in den bisherigen Verfahren nur wirksam in der Ausschließung der einen Seite. Bei Wertgegensätzen kennt das scholastische Denken nur das Verfahren des Aristoteles zur Lösung: das »Mittlere« aus zwei Extremen zu nehmen. Die echte Vereinigung von Gegensätzen aber, ihre Lösung ohne Ausschließung ist das Spezifische des dialektischen Denkens. Dem Entweder-oder stellt die dialektische Technik ein Sowohl — als auch und ein Weder — noch gegenüber. Diese Vereinigung wird letzthin durch eine Anschaulichkeit vollzogen, an der oder in der die Gegensätze aufgehoben sind. Von dieser zentralen Anschaulichkeit, in der die Synthese schon vollzogen ist, geht der Dialektiker aus, um dann in rationaler Form nachher die Abstraktion des Gegensatzpaares in Thesis und Antithesis und ihre Synthese zur konkreten Ganzheit darzustellen. Die Trichotomie ist hier so spezifisch, wie für das Subordinationsverfahren die Dichotomie."

„Beispiele: Das Werden ist weder Sein noch Nichtsein, sondern beides zugleich, sowohl Sein als auch Nichtsein, die sich zum Konkreten des Werdens zusammenschließen.

Das Leben ist weder eine zusammenhängende Summe von Teilen wie ein Mechanismus, noch eine Einheit, sondern beides: ein Ganzes, das als Ganzes Bedingung der Teile, dessen Teile ihrerseits Bedingung des Ganzen sind. Es ist sowohl Mechanismus als auch Einheit; und es ist weder Mechanismus noch Einheit, sondern die unendliche Synthese beider in einem Ganzen."

„Die Dialektik kann also nicht auf dieselbe Weise original fassen, wie die früheren Formen. Sie bringt nur ein weiteres Moment hinzu: Es werden umgrenzt und ins Blickfeld gerückt die spezifischen Anschaulichkeiten, die zwar unendlich in den Abstraktionen der Gegensätze analysierbar sind (das ist der Weg der faktischen Erkenntnis), die aber nicht selbst erkannt werden, da sie unendlich bleiben. Werden die früheren rationalen Wege verabsolutiert, so werden diese Ganzheiten vergessen und nur in den Abstraktionen der Gegensätze gedacht; das dialektische Verfahren, verabsolutiert, hält sich fälschlicherweise für

Erkenntnis, während es doch nur begriffliche Zusammenhänge zeigt, nicht die faktische Erkenntnis vermehrt . . ."

„Alle Denktechniken, wie sie zu schildern sind, sind nur ein Formales, das Nachahmbare, Reproduzierbare. Was im einzelnen Fall der Inhalt, der neue Inhalt wird, was überall das Schöpferische ist, das kommt nie durch die Technik als solche, sondern in allen Fällen durch Intuition. Die Technik ist das Medium, die Erfindung hat andere Quellen."

„Jeder Mensch bewegt sich in unseren Tagen wohl unwillkürlich in allen drei Sphären der Denktechniken, aber man bemerkt oft ein Vorwiegen der einzelnen Sphären. Aber auch im einzelnen Menschen kann dies Vorwiegen sich verteilen, so daß derselbe Mensch etwa in seinem wissenschaftlichen Fach experimentierend denkt, überall sonst im Leben scholastisch." —

Was Jaspers hier unter „Denktechnik" versteht, stimmt in vielem mit dem überein, was in diesem Buche mit dem von ihm auch gelegentlich gebrauchten Ausdruck „Denkform" gemeint ist. Er sieht selbst das weite Gebiet vor sich, das einer wissenschaftlichen Erforschung wartet; aber er greift aus der Fülle des Stoffes nur diese drei Denktechniken als Beispiele heraus. Wir erhalten weder einen Einblick in die Methode, durch die etwa aus überlieferten, von historisch einmaligen Individuen geschriebenen Texten deren Denktechnik ermittelt und dann verallgemeinert wurde, noch einen befriedigenden Aufschluß darüber, warum gerade diese drei Arten des Denkens mit ihren Gesetzen entwickelt wurden, andere aber nicht. Der Grund, daß gerade diese drei „in die Augen fallen" und darum besonders wichtig und typisch sein sollen, kann nur dem einleuchten, der die gewaltigen Literaturmassen nicht kennt, in denen logische Gebilde auftreten, die durch keine dieser drei Techniken geformt sind. Auch hat Jaspers nur für die erste und die dritte die Gesetze aufgestellt, denen sie folgen. Bei der zweiten fehlt eine solche sich aus Regeln zusammensetzende Logik. Das hat seinen guten Grund. Die „experimentierende Denktechnik" ist offensichtlich ihrem ganzen Wesen nach etwas anderes als die scholastische und die dialektische Denkform; denn sie ist überhaupt keine Denkform in dem für die beiden anderen geltenden Sinne. „Sie konstruiert denkend mögliche Zusammenhänge und prüft in der Erfahrung nach, ob sie stimmen." Dabei denkt der Naturwissenschaftler aber nach den Regeln der rationalen Logik (der „scholastischen" Denktechnik), die zugleich die der Mathematik sind, und er hält die Gegenstände seiner Forschung nur dann und nur insoweit

für wissenschaftlich bearbeitet, als sie sich dieser seiner Denkform gefügt haben oder durch sie denkbar geworden sind. Wir haben es hier also gar nicht mit einer neuen Denkform zu tun, sondern nur mit der Anwendung der bekannten, von Jaspers scholastisch genannten Denktechnik auf die durch das Experiment zu gewinnende Erfahrung. Anders dagegen steht es mit der von Jaspers zur gleichen Denktechnik gezählten Methode der modernen Geisteswissenschaften. Hier wird seit Windelband und Rickert um die Herausarbeitung einer eigenen „Logik" gerungen, die in diesen Bereichen herrschen soll und gewiß eine Denkform für sich darstellt, deren Wesen sich aber nicht in der „Konstruktion von Idealtypen" und im „Vergleich der Fälle" erschöpft.

Wir finden ferner bei Jaspers keine Erklärung dafür, wie diese Denktechniken entstanden. Sie werden als ein Gegebenes hingenommen, als „rationale Mechanismen", als „Denkgewohnheiten", über deren Ursprung nichts weiter gesagt wird, als daß sie angelernt, „gleichsam eingedrillt" sind.

Ebensowenig wird der Zusammenhang zwischen der von einem Philosophen gebrauchten Denktechnik und seiner Weltanschauung erforscht. Die Technik des Denkens erscheint als ein „nur Formales", als das „Nachahmbare, Reproduzierbare"; das „Schöpferische" kommt „in allen Fällen durch Intuition". Könnte aber die geistige Schöpfungstat nicht auch gerade darin bestehen, daß ein Genie neue Denkmittel findet, mit ihnen alte Probleme löst, bisher Unbegreifliches versteht, Sinnloses sinnvoll gestaltet und seine Mitmenschen lehrt, sich dieser Denkform zu bedienen, um mit ihr dasselbe und noch mehr zu finden? Rühmten sich nicht viele Philosophen so wie Kant, eine „Revolution der Denkart" herbeigeführt zu haben? Ist nicht die Erfindung neuer Denkmittel oft viel wesentlicher gewesen als die Füllung alter Denkformen mit neuen, durch schöpferische Intuition gefundenen Inhalten, die meist dadurch entstellt wurden, daß man sie in zwar gewohnte, aber unpassende Formen hineinzwängte? Ein neuer Inhalt kann eine alte Form zersprengen und zur Schöpfung einer anderen führen; ebenso aber kann auch die Erfassung altbekannter Inhalte durch neue Denkformen diese Inhalte ganz neu beleuchten, einem tieferen Verstehen erschließen, das für unwesentlich Gehaltene wesentlich erscheinen lassen und umgekehrt, so daß schließlich das Denken in neuen Formen ganze neue Weltanschauungen erzeugt. Jaspers sah mehr die eine Seite des Verhältnisses zwischen Denkform und Weltanschauung: die Bearbeitung neuer, durch In-

tuition gewonnener Inhalte mittels einer angelernten „eingedrillten“ Denktechnik. Es gilt, auch auf die andere Seite einen Blick zu werfen, der zeigen soll, wie ein schöpferischer Geist sich eine neue Denktechnik schafft, um mit ihr altbekannten Inhalten einen neuen Sinn abzugewinnen, sie anders zu ordnen und zu einer neuen Weltanschauung zusammenzufügen.

Ebenso nahe wie Cassirer und Jaspers kommt Max Wertheimer unserem Problemkreis durch seine Arbeiten an einer „Gestalttheorie“. Er sucht, um die Gestalt in ihrer Struktur oder das „Ganze“ mit den Mitteln des Denkens zu erfassen, nach einer Logik, die dieser Aufgabe gerecht wird und die eine andere sein muß als die traditionelle Logik moderner Wissenschaft. Er sagt hierüber in seinem Vortrag über Gestalttheorie[1]): „Und wie steht es mit der Logik? Was lernen wir in der Logik, was gibt uns die traditionelle Logik? Begriffe, die, wenn man sie streng ansieht auf alles, was wirklich geleistet ist in der traditionellen Logik, sich darstellen lassen als Säcke, die jene umfassen, Syllogismen, die aus beliebig zusammengewürfelten zwei Sätzen entstehen, wenn sie nur die Eigenschaft haben, daß usw. Wenn man sich recht überlegt, was im lebendigen Denken ein Begriff ist, was das wirkliche Kapieren eines Schlusses ist, wenn man sich überlegt, was das Entscheidende bei einem mathematischen Beweisgang ist, bei dem sachlichen Ineinanderhängen, dann sieht man, daß mit den Kategorien der traditionellen Logik hier nichts gemacht ist. Wie ernst ich Sie aber bitten möchte, das Problem anzusehen, möchte ich dadurch charakterisieren: damit ist gar nichts getan, wenn man das einmal fühlt — damit ist vielleicht menschlich etliches getan und künstlerisch vielleicht auch, aber für die Wissenschaft beginnt erst die Aufgabe, wenn man sieht, daß das, was wir in der traditionellen Logik haben, im Prinzip stückhaft ist. Da beginnt erst die Aufgabe, und diese Aufgabe gehört wahrhaftig zu den schwierigen; es ist die schöne Aufgabe: wie denn überhaupt eine Logik prinzipiell möglich ist, die nicht stückhaft fundiert ist. Alles was an irgend dahingehenden Versuchen bis vor kurzem vorlag, läßt sich an Strenge mit dem, was die traditionelle Logik in ihrer Art geleistet hat, nicht vergleichen.“ Von hier aus wurde Wertheimer zu der Aufgabe geführt, sich nach Menschen umzusehen, die in einer

1) Über Gestalttheorie. Vortrag, gehalten in der Kant-Gesellschaft Berlin am 17. Dez. 1924, erschienen als Heft 1 der Sonderdrucke des „Symposion“ 1925.

anderen Logik als der unseren denken. Er begann das Denken der Naturvölker zunächst auf ihre „Zahlen und Zahlgebilde" zu erforschen. Die Einstellung, mit der er an diese Aufgabe heranging, kommt der unsern sehr nahe, wenn auch seine Ergebnisse vorläufig nur zu einer recht wenig den Eindruck eines „Ganzen" erweckenden Aneinanderreihung von Einzelheiten kamen: „Es genügt nicht zu fragen, welche Zahlen und Operationen unserer Mathematik die Völker anderer Kulturen, insbesondere die sogenannten Naturvölker haben. (Womit man bisher glaubt, ihre Denkstufe in diesem Gebiet des Denkens festgesetzt zu haben.) Die Frage muß lauten: Was für Denkgebilde haben sie in diesem Gebiet? — Welche Denkaufgaben? wie geht ihr Denken an diese heran? (welche Leistungen, welche Fähigkeiten werden erzielt?) Es gilt die typischen Charakteristika ihres Denkens in diesem Gebiet zu finden. Man geht an das Denken der sogenannten Naturvölker mit unseren Kategorien heran — Zahl, Ursache, abstrakte Begriffe —; wie sie sich in unseren biologischen, sozialen Verhältnissen, in unserer Geschichte herausgebildet haben, mit dem bündigen Vorurteil, daß ihr Denken nichts als Vorstufe sei, nur vager, rudimentär, eventuell unfähiger; und versperrt sich dadurch selbst den Weg zu einer wirklichen Erkenntnis des tatsächlich Gegebenen. Selbst in dem Falle, daß man es einfach mit einer rudimentären Vorstufe zu tun hätte, ist mit dieser Konstatierung wenig getan: auch dann ist für die Wissenschaft gerade die Erforschung der wirklichen speziellen Eigentümlichkeiten dieser Stufe, ihrer Kennzeichen und Denkbezüge, das Wichtige. Es handelt sich darum, den Boden frei zu machen für die Forschung; die konkreten Probleme zu gewinnen, die sich in dogmatisch-europäischer Betrachtung nicht oder in schiefer Weise ergeben."[1]) Während es aber Wertheimer darauf ankommt, Beispiele für ein Denken zu finden, das Ganzheiten in ihrer Struktur, nicht nur Summen, erfaßt, geht es hier um die Denkformen überhaupt, die als solche nicht aus einzelnen zufällig aufgegriffenen Beispielen, auch nicht aus psychologischen Befragungen von Kindern und Primitiven, sondern aus der Analyse von Texten hochentwickelter Denker gewonnen werden sollen ohne Rücksicht darauf, ob sie nun gerade solche sind, die „Ganzheitsbezüge" zu erfassen suchen.

1) M. Wertheimer, Über das Denken der Naturvölker I: Zahlen und Zahlgebilde, in: Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie, Neuherausgabe 1925, S. 107. — Das alles hat Lévy-Bruhl viel besser und feiner lange vor Wertheimer gesagt.



Nur für diese eine, dem Denken in „Summen" entgegengesetzte Logik hat Wertheimer wichtiges Material geliefert, für die anderen nicht, da er an ihnen kein Interesse hat.

Zwei Arbeiten sind mir bisher begegnet, die so, wie es hier geschehen soll, philosophische Texte auf eine in ihnen sich auswirkende Logik untersuchen, die nicht die unsere ist: Ernst Hoffmanns Abhandlung über „Die Sprache und die archaische Logik" (1924), der die Sprachphilosophie der Vorsokratiker behandelt und dabei auf logische Gebilde stößt, die er für Vorstufen der aristotelischen Logik hält, die sich über Platon aus ihnen „entwickelt" haben soll, und Julius Stenzels Buch: „Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles" (1924). Er findet bei Platon einen „archaischen Geistbegriff, in dem religiöse, metaphysische und logisch-psychologische Kräfte noch einheitlich zusammenwirken", und stellt sich die Aufgabe, „in dieses durchaus nicht primitive, noch weniger greisenhafte Denken mit allen Kräften sich hineinzuversetzen und es aus eigener Erfahrungslebendigkeit anzufrischen, ihm nachzudenken und nachzufühlen". Damit ist er ebenso wie Hoffmann auf dem Wege, der zur Einsicht in die Möglichkeit und die Mannigfaltigkeit verschiedener Denkformen und Logiken führen muß. Getrübt wird auch hier das Ergebnis durch die Annahme, die Denkform Platons, besonders sein Zahlenbegriff, sei eine Vorstufe der „wissenschaftlichen" Logik, die sich über Aristoteles aus ihr „entwickelt" habe. Solche in die Tiefe führenden Untersuchungen wie die Stenzels, mit denen verglichen das, was Weltanschauungspsychologen über die geistige Struktur Platons sagen, sich in eitel Dunst auflöst, sollten dazu dienen, uns von dem alten Entwicklungsbegriff Hegels zu befreien, dem Zeller seine Auffassung der Geschichte der griechischen Philosophie verdankte und der in Windelbands Werke[1]) die schärfste Herausarbeitung erfuhr dadurch, daß er aus der griechischen Philosophie die „fortschreitende Entwicklung des wissenschaftlichen Bewußtseins" herausdestillierte. Wenn es nun nicht nur dieses eine hier gemeinte „wissenschaftliche Bewußtsein", nicht nur einen objektiven Geist gibt, sondern mehrere, wenn Platon ein *toto genere* anderes wissenschaftliches Bewußtsein hatte als Aristoteles, was dann? Dann brauchen wir einen anderen Begriff vom Wesen geistesgeschichtlicher Entwicklung überhaupt,

1) Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, 4. Aufl. 1923.

und besonders von der Entwicklung der Weltanschauungen. Wenn heute um des Verstehens der Geschichte willen nicht mehr nur zeitlich Aufeinanderfolgendes, sondern Typisches und seiner geistigen Struktur nach Verwandtes zusammengestellt wird, so streben diese typologischen Arbeiten im letzten Grunde einem neuen Entwicklungsbegriff zu. Die Vorstellung vom eingleisigen Fortschritt weicht immer mehr der Erkenntnis, daß sich nicht alles in einen einzigen Sinn einordnet, sondern daß viele Geistgebilde, jedes erfüllt von seinem eigenen Sinn und nur ihm verständlich, nebeneinander leben, wachsen, sich berühren, sich gegenseitig auch befruchten, ohne aber ihr Wesen jemals aufzugeben und sich als „überwundene Standpunkte" abtöten zu lassen. Längst totgesagte Geister wachen wieder auf zu neuem Leben, sobald ein Mensch über sie kommt, der sie versteht und anderen ihr Verständnis zu erschließen vermag. Zum Verstehen der Gedanken anderer aber, die ein eigenes Geistesleben führten, gehört es, daß man so denken kann, wie sie dachten. Die Verwandtschaft der Denkformen ist eine Vorbedingung für die sich oft über Jahrhunderte und Jahrtausende erstreckenden Verwandtschaften des Geistes überhaupt.

Steht unsere Arbeit in enger Beziehung zu den angeführten und besprochenen Untersuchungen über verschiedene Arten des Denkens, so ist sie weiterhin, wenn der Blick vom Denken auf die durch den Gedanken geschaffenen Weltanschauungen gerichtet wird, mit allen Werken verbunden, die einer Typologie der Weltanschauungen dienen. Teilt man diese in solche, die aus dem psychologischen oder logisch-sachlichen Zusammenhang der philosophischen Grundbegriffe, etwa aus der „antithetischen Struktur des Bewußtseins" oder aus den verschiedenen Möglichkeiten des „Welterlebens", die sich hieraus ergebenden Verschiedenheiten der Weltanschauung deduktiv ableiten, auf der einen und die induktiv vorgehenden, ihre Ergebnisse aus der Geschichte der Philosophie entnehmenden auf der anderen Seite, so gehören unsere Untersuchungen zur zweiten Art typologischer Forschung. Sie sind streng historisch, ja sogar philologisch an die Texte selbst gebunden, arbeiten nur an ihnen und aus ihnen heraus. Von allen anderen Arbeiten auf diesem weiten Gebiete unterscheiden sie sich durch die gewollte und zur Methode erhobene Selbstbeschränkung. Es handelt sich hier immer nur um typisches Denken und die mit diesem Denken unmittelbar verbundene Weltanschauung, die Weltvorstellung oder das Weltbild, nicht aber um „Welterleben", um „Welt- und Lebens-

gefühl", oder wie sonst noch diese schönen Worte heißen, die gewiß eine wesentliche Seite des ganzen „Erlebnisstromes" oder auch diesen selbst ausdrücken sollen, aber durch den Mißbrauch, der mit ihnen getrieben wird, oft gerade das im Dunkeln lassen, wobei man sich nicht an Wortschöpfungen berauschen, sondern auch etwas denken möchte. Daß diese Selbstbeschränkung zu einer oft grotesk wirkenden Einseitigkeit führt, wird von vornherein zugegeben. Das Anlegen von Scheuklappen, durch die das Gesichtsfeld künstlich beschränkt wird, gehört aber zu den wichtigsten Hilfsmitteln wissenschaftlicher Methodik, ja ohne dies wäre wissenschaftliche Arbeit am unübersehbaren Reichtum lebendigen und toten Materials nicht möglich. Verlangt werden muß nur, daß der Gelehrte auch dazu imstande ist, die gewollte Beschränkung selbst wieder aufzugeben, wenn er sein Ziel mit Erfolg erreicht hat, und sein Teilergebnis in das Ganze einzuordnen. Erst dann erkennt er, ob das, was ihm so wichtig schien, weil sich sein Interesse allein darauf konzentrierte, es auch im Rahmen des Ganzen ist. So soll das letzte Kapitel dieses Buches zeigen, wie unser Teilproblem sich innerhalb der gesamten Weltanschauungsproblematik der Gegenwart ausnimmt und was sich aus ihm und seiner Lösung für unser ganzes philosophisches Leben ergibt. Mit der Weltanschauungspsychologie hat die Analyse der Denkformen das letzte Ziel gemeinsam: die möglichst exakte Herausarbeitung einer Typologie des philosophischen Denkens und seiner sich in geschlossenen Systemen darstellenden Ergebnisse. Sie setzt dabei häufig die Arbeiten der Psychologen voraus und muß auf sie zurückgreifen, soweit deren Ergebnisse zu diesem speziellen Zweck brauchbar sind. Es wird daher gut sein, eine Zusammenstellung dieser Ergebnisse zur allgemeinen Orientierung vorauszuschicken.

Der erste Versuch, die vorhandenen Weltanschauungen als typischen Ausdruck des Seelenlebens und der ganzen „Einstellung" des Philosophen auf die Welt und das Menschenleben zu verstehen, und damit zugleich der Versuch, die Weltanschauungen selbst in ein sinnvolles System zu bringen, wurde bereits in der Antike unternommen. Hiervon zeugt noch Augustinus, der darin aber nicht selbständig vorging[1]). Er ließ die Welt-

1) Über seine Abhängigkeit von den Platonikern, die sich zunächst bis zu Philon hinauf feststellen läßt, vgl. meine Abhandlung: Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei, im Archiv für Kulturgeschichte XVI 2 (1926), S. 149ff.

anschauungen sich stufenförmig übereinander aufbauen[1]). Auf der untersten Stufe stehen die Epikureer, die nach dem Fleische leben, weil sie des Menschen höchstes Gut nur in der Lust des Leibes suchen. Dieser seelischen Einstellung entspricht ihre rein materialistische Weltanschauung. Höher stehen die Stoiker, die nach dem Geiste leben, aber dem Menschengeist allein vertrauen, der ihnen zugleich der Geist des Kosmos, der Logos ist. Sie bleiben bei der Bewunderung dieser Welt stehen, sie sind κοσμοπολῖται, drangen aber nicht zur Schau der eigentlich geistigen Welt jenseits des körperlichen Kosmos vor. Dies gelingt den Platonikern, die über dieser Welt die Ideen schauen und nach ihnen leben. Über die Platoniker aber erhebt sich der Christ, der noch über die Ideen bis zu Gott selbst vordringt und deshalb nicht Kosmopolit, sondern Bürger der Civitas Dei ist, in ihr seine Heimat hat, aber auf Erden nur wie in der Fremde weilt. So entsprechen die Weltanschauungen den verschiedenen Typen der Menschen, die danach unterschieden werden, ob sie nach dem Fleische, nach dem Geiste, nach der Idee, nach Gottes Willen selbst leben. Der Widerspruch der philosophischen Meinungen ist zugleich der Widerspruch, der in jedem Menschen zwischen Fleisch, Geist, Idee und Gott lebendig ist, weil jeder an allen teilhat oder doch teilhaben kann. Diese tiefe Einsicht in den inneren Zusammenhang der philosophischen Systembildungen wacht erst wieder in Hegel auf, der in seiner Phänomenologie des Geistes eine Typologie der Weltanschauungen schrieb und zugleich die einzelnen von ihm aufgezeigten Typen zu einem aus der dialektischen Struktur des Geistes selbst sich ergebenden Ganzen vereinte. Doch waren dabei seine Absichten so gänzlich andere als die der modernen Weltanschauungspsychologen, daß er sich selbst mit Recht gegen eine Zusammenstellung mit ihnen hätte wehren müssen. Nach Hegel finden sich bei Feuerbach und Marx verschiedene Versuche, die einzelnen Weltanschauungen psychologisch und soziologisch aus der Wirkung des gesellschaftlichen Milieus auf die einzelnen Denker und ganze von einer Weltanschauung beherrschte Gruppen zu erklären. Doch geschieht dies weniger um der Erkenntnis solcher Zusammenhänge selbst willen als im Dienste einer stark mit primitiven Werturteilen durchsetzten Propaganda für die eigenen Absichten und das eigene Denken. Auch bei Augustinus und Hegel lag der Antrieb zur Aufstellung von Weltanschauungstypen in

1) De civ. Dei XIV, 2.

dem Wunsche, hierdurch Wertmaßstäbe für den Weltanschauungskampf zu gewinnen. Dadurch wurde die wissenschaftliche Einsicht auf diesem Gebiete mehr gehindert als gefördert. Das gilt auch für Auguste Comtes berühmte Drei-Stadien-Theorie, nach der alle Wissenschaften und auch die Weltanschauung durch das theologische, metaphysische und positive Entwicklungsstadium hindurch zu gehen haben. Es wird dabei ganz naiv angenommen, daß nach der Überwindung der Theologie und der Metaphysik durch den Positivismus es nun kein theologisches und metaphysisches Denken mehr geben könne. Das tatsächliche Nebeneinander wird im Interesse der eigenen Weltanschauung in ein Nacheinander umgeformt und auf eine eingleisige Entwicklungslinie reduziert. Ebenso naiv und ebenso von Wertgesichtspunkten aus bestimmt ist Franz Brentanos Unterscheidung von vier Phasen der Philosophie[1]), von denen die erste das Aufblühen, die drei anderen den zunehmenden Verfall des philosophischen Denkens bedeuten, eine „Entwicklung", die sich immer gesetzmäßig wiederholt. Die erste Phase zeichnet sich aus „durch ein lebendiges und reines theoretisches Interesse" und durch „wesentlich naturgemäße, wenn auch gewiß noch mannigfacher Ausbildung bedürftige Methode". Zu ihr gehören in der Antike die Vorsokratiker, Platon und Aristoteles, der den Höhepunkt darstellt, im Mittelalter die Aristoteliker bis zu Thomas von Aquino, in der Neuzeit Bacon von Verulam, Descartes, Locke und auch noch Leibniz. Die zweite Phase bedeutet schon den Beginn des Verfalls. „Dieser wird jedesmal eingeleitet durch eine Schwächung oder Fälschung des wissenschaftlichen Interesses. Irgendwelche praktischen Motive werden nunmehr vornehmlich für die Forschung bestimmend. Infolge davon wird sie nicht mehr gleich streng und gewissenhaft betrieben." Hierher gehören in der Antike die Stoiker und Epikureer, im Mittelalter Duns Scotus und der ganze unfruchtbare, spitzfindige, rein formale Wissenschaftsbetrieb, in der Neuzeit die französische und deutsche Aufklärung mit ihrer Popularität und ihrem praktischen Interesse. Die dritte Phase stellt das nächste Stadium des Verfalls dar, die „Epoche der vorherrschenden Skepsis". Zu ihr zählen im Altertum die neuere Akademie, die pyrrhonische Skepsis, Aenesidemus, Agrippa, Sextus Empiricus, ferner die Eklektiker, besonders Cicero, im Mittelalter der Nominalismus,

1) Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, 1895, herausgegeben von Oskar Kraus 1926.

wie er vor allem von Wilhelm von Occam verstanden wurde, in der Neuzeit David Hume. Darauf folgt als vierte Phase die Zeit des äußersten Verfalls: „Das natürliche Verlangen nach Wahrheit, von der Skepsis in seinem Laufe gehemmt, bricht sich gewaltsam Bahn. Mit krankhaft gesteigertem Eifer kehrt man zum Aufbau philosophischer Dogmen zurück. Zu den natürlichen Mitteln, mit welchen die erste Phase gearbeitet, erdichtet man sich ganz unnatürliche Erkenntnisweisen, Prinzipien, die ohne alle Einsicht sind, geniale unmittelbar intuitive Kräfte, mystische Steigerungen des intellektuellen Lebens, und bald schwelgt man in dem vermeinten Besitz der erhabensten, alles menschliche Vermögen weit übersteigenden Wahrheiten. Hiermit ist das Äußerste des Verfalls gegeben.“ Das ist die Epoche der Mystik. Zu ihr gehören in der Antike die judaisierenden Platoniker, die Neupythagoreer und die Neuplatoniker, im Mittelalter die sogenannten deutschen Mystiker, Raymundus Lullus, Nikolaus Cusanus, in der Neuzeit die Schottische Schule in England, in Deutschland Kant, Fichte, Schelling, Hegel, dessen System „die äußerste Entartung menschlichen Denkens“ darstellt, dazu Schopenhauer und Nietzsche. Will sich heute die Philosophie in einer fünften Phase wieder verjüngen, so hat sie mit positiver Naturerkenntnis von neuem zu beginnen und den Naturwissenschaften auf ihrem Wege zu folgen. Diese grobe Gruppierung und naive Wertung zeugt nicht gerade von historischem Tiefblick und dem Willen, fremdes Geistesleben zu verstehen. Sie steht hier nur als Beispiel dafür, wie eine vorgefaßte Meinung und von außen herangetragene Wertung den Blick für die Erkenntnis des Wesentlichen und der inneren Zusammenhänge geistiger Gebilde bis zur Blindheit trüben kann.

Die erste wertfreie Typenlehre der Weltanschauungen hat Trendelenburg geliefert[1]). Er ging dabei rein logisch-konstruktiv vor. Die philosophischen Systeme führte er auf Urbegriffe zurück. Solche Urbegriffe gibt es eigentlich nur zwei, die in Gegensatz zueinander stehen: die blinde Naturkraft auf der einen, den menschlichen Gedanken auf der anderen Seite. Zur Aufhebung des zwischen ihnen bestehenden Gegensatzes sind drei Wege möglich: 1. Die blinde Kraft wird als das zeitlich

1) Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. Abhandlung der Berliner Akademie 1847, abgedruckt in den Historischen Beiträgen zur Philosophie II. Bd., 1855, S. 1—30. Vgl. J. Wach, Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey (in der Sammlung: Philosophie und Geschichte, Heft 11), 1926.



Frühere betrachtet und der Gedanke aus ihr abgeleitet; 2. die Kraft ist als Ausfluß des Gedankens anzusehen, der das Frühere und Wesentliche ist; 3. Kraft und Gedanke sind im Grunde dasselbe, es besteht zwischen ihnen gar kein Gegensatz, da sie nur zwei Seiten derselben Sache sind. Das ergibt die drei Typen des Demokritismus, des Platonismus und des Spinozismus, auf die sich alle philosophischen Systeme irgendwie zurückführen lassen.

An Trendelenburg schließt sich Wilhelm Diethey[1]) an. Während jener aber logisch-konstruktiv vorging, hält dieser sich an das historische Material, aus dem er induktiv seine Typen gewinnt. Am klarsten treten sie in den „primitiven Konzeptionen der Menschheit“ hervor. Sind sie hier erkannt, so lassen sie sich auch in den komplizierteren Gebilden neuerer Philisophen wiedererkennen: „Mit den primitiven Konzeptionen der Menschheit muß auch die Universalgeschichte der Philosophie beginnen, und in immer wiederholten Darstellungen auf dem Katheder habe ich die Brauchbarkeit dieses Verfahrens erprobt, welches solche primitive Konzeptionen des religiösen und metaphysischen Denkens feststellt, dann die große monistische Bewegung in ihrem Zusammenhang erfaßt: in dieser wirkt die erste Generation der geschichtlichen oder Kulturvölker: Ägypter, Perser, Inder, Semiten zusammen: in der lebendigsten kulturgeschichtlichen Wechselwirkung haben sie die metaphysischen Grundsysteme gestaltet; indem dann die Wellen dieser geschichtlichen Bewegung anschlagen an die Küsten, wo die Griechen ihre Kolonisationen gegründet hatten, entwickelt sich auch hier die monistische Bewegung in den Mysterien, in der pythagoreischen Philosophie und in der ionischen Spekulation über die Natur. Aber diesen großen Zusammenhang muß die Universalgeschichte der Philosophie auch forführen bis zur lebendigen Gegenwart, sie muß eben vermittelst desselben die Gegenwart verständlich machen. Gerade im Verhältnis der Vergangenheit zur Gegenwart wird die Identität der Struktur des philosophischen Geistes in seinen verschiedenen Epochen, die Kontinuität der philosophischen Entwicklung[2]) erst belehrend, und durch die

1) In Betracht kommen folgende Schriften: Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Gesammelte Schriften Bd. IV, S. 528ff. Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen. Ges. Schr. Bd. II, S. 312ff. Das Wesen der Philosophie, Ges. Schr. Bd. V, S. 339ff., besonders das Kapitel: Typen der philosophischen Weltanschauung S. 402ff. — 2) Beides von mir gesperrt.

Erfahrungen des Philosophierenden, welcher nur Selbsterlebtes zu erzählen hat, wird sie so erst recht lebendig. Zugleich aber hat diese Philosophie unseres Jahrhunderts ein aktuelles Interesse; denn wir können uns in dieser nächsten Vergangenheit und Gegenwart nur orientieren durch Gruppierung der so mannigfaltigen, scheinbar in einer unbestimmten Vielheit zerfließenden Erscheinungen."[1]) Dilthey teilt also den Glauben Hegels an die „Identität der Struktur des philosophischen Geistes", der nur einer ist, in sich alle Möglichkeiten in der Anlage enthält und die einzelnen Möglichkeiten in einzelnen Systemen entfaltet, und ferner den Glauben an die „Kontinuität der philosphischen Entwicklung". Auf der Einheitlichkeit der Gesamtstruktur des Geistes beruht zugleich die Möglichkeit des „Verstehens" aller Weltanschauungen, da diese irgendwie in die Gesamtstruktur verflochten sind. Deutlicher drückt sich Dilthey in dem Fragment über „Die Entstehung der Hermeneutik"[2]) aus, wo es heißt: „Die Möglichkeit der allgemeingültigen Interpretation kann aus der Natur des Verstehens abgeleitet werden. In diesem stehen sich die Individualität des Auslegers und die seines Autors nicht als zwei unvergleichbare Tatsachen gegenüber: auf der Grundlage der allgemeinen Menschennatur haben sich beide gebildet, und hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit der Menschen untereinander für Rede und Verständnis ermöglicht .... Alle individuellen Unterschiede sind letztlich nicht durch qualitative Verschiedenheiten der Personen voneinander, sondern nur durch Gradunterschiede ihrer Seelenvorgänge bedingt. Indem nun aber der Ausleger seine eigene Lebendigkeit gleichsam probierend in ein historisches Milieu versetzt, vermag er von hier aus momentan die einen Seelenvorgänge zu betonen und zu verstärken, die andern zurücktreten zu lassen und so eine Nachbildung fremden Lebens in sich herbeizuführen."[3]) Gerade dadurch

1) Die drei Grundformen usw. S. 529f. — 2) Ges. Schr. Bd. V 1, S. 329f. — 3) Vgl. a. a. O. S. 334: Wie kann eine Individualität eine ihr sinnlich gegebene fremde individuelle Lebensäußerung zu allgemeingültigem objektiven Verständnis sich bringen? Die Bedingung, an welche diese Möglichkeit gebunden ist, liegt darin, daß in keiner fremden individuellen Äußerung etwas auftreten kann, das nicht auch in der auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre. Dieselben Funktionen und Bestandteile sind in allen Individualitäten, und nur durch die Grade ihrer Stärke unterscheiden sich die Anlagen der verschiedenen Menschen. Dieselbe äußere Welt spiegelt sich in ihren Vorstellungsbildern. In der Lebendigkeit muß also ein Vermögen enthalten sein. Die Verbindung usw., Verstärken, Vermindern — Transposition ist Transformation.

unterscheidet sich unser Unternehmen von Diltheys Verfahren, daß die Gleichartigkeit einer allgemeinen Menschennatur nicht vorausgesetzt wird und daß nicht nur mit graduellen, sondern mit prinzipiellen und qualitativen Unterschieden der Individuen, und besonders der Denker voneinander gerechnet wird. Das Aufgeben dieser Voraussetzung hat auf anderen Gebieten bereits zu wertvollen Einsichten geführt. Als in der Psychologie der Grundsatz aufgegeben wurde, daß man im Kinde nicht einen kleinen Erwachsenen zu sehen habe, der von dem ausgereiften Menschen nur graduell unterschieden sei, und man sich dazu entschließen mußte, das Kind als prinzipiell und toto genere verschieden vom Erwachsenen zu betrachten, blühte eine neue psychologische Pädagogik mit überraschenden Ergebnissen auf. In der Völkerkunde führte die Aufgabe der Theorie, daß der primitive Mensch vom Kulturmenschen nur graduell unterschieden sei, zur Einsicht in die prinzipiell andere Struktur primitiven Geistes- und Kulturlebens. Spenglers Werk wurde nur dadurch möglich. daß dieselbe Voraussetzung auf dem Gebiete der ganzen Kulturgeschichte fallen gelassen wurde. Die Kulturen gehen nicht eine aus der anderen in stetigem Fortschritt hervor, sondern jede steht neben der anderen, und jede unterscheidet sich von allen anderen nicht graduell und quantitativ, sondern prinzipiell und qualitativ. Spengler lenkte gerade auch auf die prinzipiellen Unterschiede des Denkens die Aufmerksamkeit: „Wir pflegen Dinge wie die Bilderchentheorie Demokrits, die sehr körperhafte Ideenwelt Platons, die zweiundfünfzig Kugelschalen der Welt des Aristoteles als unwesentliche Irrtümer zu übergehen. Das heißt die Meinung der Toten besser kennen wollen als sie selbst. Es sind wesentliche Wahrheiten — nur nicht für uns. Was wir in Wirklichkeit von der griechischen Philosophie auch nur an Äußerlichkeiten besitzen, ist so gut wie nichts. Man sei doch ehrlich und nehme die alten Denker beim Wort: nicht ein Satz Heraklits, Demokrits, Platons ist für uns wahr, wenn wir ihn nicht erst zurechtmachen. Was haben wir denn von der Methode, dem Begriff, der Absicht, den Mitteln der griechischen Wissenschaft angenommen, von den überhaupt nicht verständlichen Grundworten zu schweigen?“[1]) Wenn Spengler hier auch übertreibt und nach seiner Art voreilig verallgemeinert, so ist doch der Grundgedanke methodisch für das Problem des Verstehens von höchstem Wert und größter Fruchtbarkeit. Was er in der

---

1) Der Untergang des Abendlandes, II. Bd., 1922, S. 65.

Theorie entwickelt, versuchte Keyserling in der Praxis. In seinem „Reisetagebuch eines Philosophen" berichtet er von den inneren, prinzipiellen Umstellungen, die er vornahm, sobald er in einen anderen Kulturbereich eintrat. So heißt es, um nur ein Beispiel anzuführen, bei der Darstellung des Übergangs von Asien nach Amerika: „Jetzt gilt es, keine Zeit verlieren: bis ich in Kalifornien angelangt bin, muß meine Seele sich allen Bindungen des Ostens entwunden haben; sonst erklingen dort unreine Töne in mir, wie wenn ein noch so schöner Akkord durch das Pedal in eine Melodie anderer Tonart hinübergedehnt wird. Es gilt, mich zusammennehmen, denn leicht wird mir die Umstellung nicht werden. Nicht allein keine Sehnsucht zieht mich nach Amerika — ich fürchte mich, mir graut vor diesem Land. Aber persönliche Neigungen und Abneigungen sind niemals ernst zu nehmen, sie beweisen immer nur die Beschränktheit dessen, der sie hat. Ohne Zweifel sind die Vereinigten Staaten sehenswert, finden sich dort Möglichkeiten verwirklicht, wie nirgends sonst, und nur beim Positiven lohnt es zu verweilen. Aber wenn ich nun in ablehnender, unsympathetischer Stimmung in San Francisco lande, dann werde ich dieses Positive nicht gewahr werden, werde ich mich in den Geist des Landes nicht hineinversetzen können. Es ist nicht möglich, ohne liebende Hingabe auch nur irgendetwas zu verstehen; solange die leiseste Neigung zur Kritik im Mittelpunkte des Bewußtseins lebt, ist es aussichtslos, einem Fremden gerecht zu werden. Wie stelle ich's nur an, um im Lauf einer knappen Woche meine Verfassung von Grund aus zu verändern? Ich muß eine Psychoanalyse vornehmen; feststellen, was der sachliche Grund meines persönlichen Empfindens ist. Wenn ich diesen erkannt habe und damit die Unmotiviertheit meines ablehnenden Verhaltens — denn es gibt nichts, was eine subjektive Verstimmtheit objektiv rechtfertigte —, dann werde ich meiner unersprießlichen Stimmung wohl Herr werden."[1]) Diese Schilderung gibt einen guten Einblick in den Prozeß der seelischen Umstellung, die immer nötig ist, wenn es gilt, sich in fremdes Geistesleben verstehend hineinzubohren. Dilthey hat dieses Verfahren in seinen Monographien selbst praktisch geübt, aber seine Theorie des Verstehens entspricht ihm nicht. Von Hegel übernahm er den Glauben an die Einheitlichkeit der Gesamtstruktur des menschlichen Geistes. Wie dieser Gesamtgeist aus-

---

1) Das Reisetagebuch eines Philosophen, 3. Auflage 1920, 2. Bd., S. 721.

sieht und in welche typischen Verhaltungsweisen zum Ganzen der Welt und des Lebens er sich zerlegt, hat Dilthey mehrfach dargestellt. Wir setzen seine eigene kürzeste Zusammenfassung hierher: „Es bildeten sich Grundtypen der Metaphysik aus, welche in den entscheidenden Unterschieden der menschlichen Weltanschauungen wurzeln. Sie haben eine große Mannigfaltigkeit von Weltanschauungen und systematischen Formen unter sich. Die historische Induktion, durch welche diese Typen festgestellt werden müssen, kann hier nicht vorgelegt werden. Die empirischen Merkmale, von denen diese Induktion ausgeht, liegen in der inneren Verwandtschaft der metaphysischen Systeme, in dem Verhältnis von Umformung, nach welchem ein System das andere bedingt, in dem Bewußtsein der Denker über ihre Zusammengehörigkeit und ihren Gegensatz, vor allem aber in der inneren historischen Kontinuität, in welcher ein solcher Typus immer klarer sich ausbildet und immer tiefer sich begründet[1]), und in der Wirkung, welche von solchen typischen Systemen, wie dem von Spinoza, Leibniz oder Hegel, von Kant oder Fichte, von d'Alembert oder Hobbes oder Comte ausgegangen ist. Es gibt zwischen diesen Typen Formen, in denen diese Weltanschauungen noch nicht zu klarer Sonderung gelangt sind; andere Formen möchten, der Konsequenz des Denkens trotzend, den Inbegriff der metaphysischen Motive festhalten; diese erweisen sich stets unfruchtbar für die Fortentwicklung der Weltanschauung und unwirksam in Leben und Literatur, so stark sie auch in ihrer komplizierten Grundbestimmung oder durch technische Vorzüge sein mögen. Aus der bunten Mannigfaltigkeit solcher Nuancen der Weltanschauung treten bedeutsam die folgerichtigen, reinen, wirkungsstarken Typen derselben hervor. Von Demokrit, Lucrez, Epikur zu Hobbes, von ihm zu den Enzyklopädisten, zum modernen Materialismus sowie zu Comte und Avenarius kann trotz der großen Verschiedenheit der Systeme doch ein Zusammenhang verfolgt werden, welcher diese Gruppen von Systemen zu einem einheitlichen Typus verknüpft, dessen erste Form als materialistisch oder naturalistisch bezeichnet werden kann und dessen weitere Entwicklung folge-

1) Man könnte auch das Gegenteil beweisen. Meist wird ein klarer und reiner Typus, der als solcher zuerst im Kopfe eines einseitig konstruierten Individuums in die Wirklichkeit tritt, immer verwaschener und unklarer, je mehr Schüler er in seinen Bann zieht. Schließlich ist das, was zuerst rein und klar war, völlig entstellt und nur noch durch Zurückgehen auf die Quellen wiederzugewinnen.

richtig unter den Bedingungen des kritischen Bewußtseins zum Positivismus im Verstande Comtes führt. Herakleitos, die strenge Stoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel bezeichnen die Stationen des objektiven Idealismus. Platon, die hellenistisch-römische Philosophie der Lebensbegriffe, die Cicero repräsentiert, die christliche Spekulation, Kant, Fichte, Maine de Biran und die ihm verwandten französischen Denker, Carlyle bilden die Stufen der Entwicklung des Idealismus der Freiheit. Aus der dargelegten inneren Gesetzmäßigkeit, die in der Bildung der metaphysischen Systeme wirksam ist, geht die Differenzierung der Metaphysik in diese Ordnungen von Systemen hervor. Und auf diese Entwicklung und die in ihr auftretenden Modifikationen wirkt zunächst der von uns dargelegte Verlauf, in welchem das Verhältnis zur Wirklichkeit bestimmte Positionen durchmacht; so begegnete uns früher der Positivismus als den hervorragendsten Fall des unmetaphysischen Verfahrens in sich enthaltend, das einen festen Grund für das Erkennen sucht, während er jetzt in seiner Totalität als eine auf dies Verfahren erkenntnistheoretisch begründete Umformung einer Weltanschauung betrachtet wird. Dann aber ist die Entwicklung und nähere Nuancierung der Typen durch den Verlauf bedingt, in welchem auf Grund der Beziehungen von Werten, Zwecken und Bindungen des Willens die Idealbegriffe sich in der Menschheit entfaltet haben."[1]) Es gehen also zwei Tendenzen bei Dilthey ähnlich wie bei Hegel nebeneinander her und durchkreuzen sich: einmal sollen die Typen der Weltanschauung immer wiederkehren, dann aber soll jeder Typus auch der Ausdruck des Geistes der Zeit sein, in der er auftritt. Wie weit Dilthey in der Durchführung dieses zweiten Gedankens geht, zeigt seine Darstellung Giordano Brunos[2]), in der er Politik, Städtewesen, den nationalen Staatsgedanken, Kunst, Dichtung, Religion, kurz die heterogensten Erscheinungen alle auf den Pantheismus hin tendieren läßt, so daß Brunos Weltanschauung ganz als Ausdruck des Zeitgeistes wirkt. Von dem aber, was Dilthey hier alles zueinander in Beziehung setzt, bis zu dem, was heute Spengler in eins zusammenschaut, ist der Schritt nicht mehr sehr groß. Die Gefahr aber liegt genau dort, wo sie ein feiner Kritiker aufspürte, der über Spengler schrieb: „Die moderne Kulturphilosophie der

1) Das Wesen der Philosophie S. 402f. — 2) Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus, Ges. Schr. II. Bd., S. 323ff.

Gegenwart ist sehr leicht zu loben, denn sie enthält auf jeder Seite Fesselndes, Richtiges und bisweilen selbst Wahres; sie ist sehr leicht anzugreifen, denn sie muß notwendigerweise viel Falsches bringen. Was aber das Schlimmste ist: sie ist sehr leicht nachzumachen, denn niemand von uns kann wissen, zu welchen überraschenden und fesselnden Einzelheiten er kommt, sobald er einmal ernstlich daran geht, die Tontafeln des Assurbanipal mit dem Dollarkurs und den Zweitaktmotor mit der Porzellanmalerei unter der Dynastie T'sin zu verknüpfen."[1])

Selbständig neben Dilthey steht die Arbeit von Karl Groos: „Untersuchungen über den Aufbau der Systeme"[2]). Beachtenswert sind zunächst seine Ausführungen über die Methode der Forschung auf diesem Gebiete: „Die mir vorschwebende Untersuchungsweise ist nicht historisch, obwohl sie ihre Gegenstände der Geschichte der Philosophie entnimmt; denn sie strebt einer systematischen Darstellung zu. Ebensowenig gehört sie der normativen Logik oder der kritischen Erkenntnistheorie an. Denn diese sind Wertwissenschaften; ich aber sehe vollständig von der Frage ab, ob die Resultate jener philosophischen Bautätigkeit zur Wahrheit oder zum Irrtum führen, und behandle daher meine Gegenstände rein sachwissenschaftlich — *ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.* Auch zur Psychologie, wie man sie gewöhnlich auffaßt, werden manche die Objekte dieser Schrift kaum rechnen wollen, obwohl ich mich in den Begründungen durchweg auf psychologische Erwägungen zu stützen habe; denn ich betrachte den »idealen Gegenstand« des Systems losgelöst von dem persönlichen Erleben, das es schuf, als einen in sich beschlossenen Gedankenkomplex. Ganz ausgeschaltet ist endlich die Zurückführung der Erscheinungen auf ein metaphysisches Prinzip, wie sie z. B. in Hegels Konstruktion der Philosophiegeschichte hervortritt: ich habe es hier nicht mit der absoluten Vernunft, sondern allein mit dem menschlichen Bewußtsein zu tun. Vielleicht könnte man sagen, daß meine Erörterungen, wenn sie doch ein Obdach suchen sollen, am ehesten in der »Wissenschaftslehre«, und zwar nicht in ihren normativen Disziplinen, sondern in ihrem sachwissenschaftlichen Teil ein Plätzchen beanspruchen dürfen. Ich selbst möchte sie am liebsten als einen von psychologischen Interessen geleiteten Beitrag zu der von Meinong begründeten Gegenstands-

1) Carl Christian Bry, Verkappte Religionen, 1924, S. 11. — 2) Zeitschrift für Psychologie, 49., 51., 55., 60., 62. Bd., 1908—12.

theorie bezeichnen." Die hier beschriebene geistige Haltung entspricht in vielem der, die in diesem Buche bei der Erforschung der Denkformen eingenommen werden soll. Groos geht nun stark konstruktiv vor und sucht ähnlich wie Trendelenburg aus einem Ursprung alles abzuleiten. Das ursprüngliche Denkmittel ist ihm die Antithese. Der vollständige Gang des Erkennens stellt sich ihm als ein Hinüber und Herüber zwischen Gegensätzen dar. So entwickelt sich das mythische Denken aus den mythologischen Antithesen: Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Chaos und Kosmos. In der vorsokratischen Philosophie richtet sich das antithetische Denken auf die Begriffe des Werdens, des Seins und des Wissens. In der Philosophie von Platon bis zur Gegenwart stoßen wir überall auf Gegensatzpaare wie: Stoff und Form, Sinnlichkeit und Verstand, Ding-an-sich und Erscheinung, das Psychische und das Physische, Natur- und Geisteswelt, Wissen und Glauben usw. „Die Antithese ist ein naheliegendes Mittel, um die verwirrende Mannigfaltigkeit des Erlebens durch eine einschneidende, wenn auch nicht dauernd befriedigende Gliederung überschaubar zu machen. Sie ist ein ursprüngliches Denkprinzip, nicht der Abschluß, aber ein Ausgang und erster Griff des Erkennens."[1]) Philosophisches Denken bedeutet Überwindung der Dualismen. Dies geschieht entweder durch die radikale Lösung, bei der ein Gegensatz einfach gestrichen und als nicht vorhanden ausgeschaltet wird, oder durch die monistische Lösung, die in der Aufstellung eines beide Gegensätze umfassenden Dritten besteht, oder durch die interponierende Lösung, die zwischen die Gegensätze eine Reihe sie vermittelnder Zwischenglieder einfügt. Die monistische und die interponierende Lösung können statisch oder genetisch gedacht sein, statisch, wenn die Gegensätze und ihre Vermittlungen gleichzeitig nebeneinander bestehen, genetisch, wenn sich aus dem einen Gegensatz der andere in der Zeit entwickelt, so daß der eine überwunden und verschwunden ist, wenn der andere von der Entwicklung erreicht wird. Dazu kommt noch die Leibnizische Lösung, bei der das eine Extrem eines Dualismus nur noch als ein unendlich schwacher Grad des anderen erscheint, und die relativistische Lösung, in der die Gegensätze als relativ betrachtet werden, so daß sich der eine nicht ohne den anderen denken läßt und die Auflösung beider ineinander zur Aufgabe des philosophischen Denkens

1) A. a. O. 49, S. 399.

wird. Hierdurch gewinnt Groos ein aus einem psychologisch erklärten Denkansatz entwickeltes sehr brauchbares Schema, in das sich alle Weltanschauungsformen leicht und sicher aufteilen lassen, wenn man bei ihnen auf nichts weiter achtet als auf die in ihnen auftretenden Gegensatzpaare und ihre Auflösung in eine höhere Einheit. Das gelingt natürlich nur durch Abstraktion von allen mit den Gegensatzpaaren und den Begriffen, aus denen sie sich zusammensetzen, gemeinten Inhalten. Ob etwa Paulus mit dem Gegensatz: „Ich-Christus" ringt und ihn dadurch löst, daß er das Ich gänzlich auslöscht: „Nun aber nicht ich lebe, Christus lebt in mir", oder ob Fichte in dem Gegensatzpaare: „Ich-Ding an sich" das Ding an sich als für das philosophische Erkennen und Handeln völlig sinn- und wertlos ausschaltet, so daß allein das allmächtige Ich übrig bleibt, beide würden nach Gross zur selben Denkergruppe zu rechnen sein, da beide einen Dualismus radikal lösen. Mehr als das „Radikale" haben beide aber nicht gemeinsam. Man könnte mit fast demselben logischen Recht das Pferd und den Hirsch deshalb zu einer Familie zählen, weil sie beide über einen Graben hinwegspringen, wenn sie keine Möglichkeit sehen, um ihn herum zu kommen. Gewiß hat dieses Verhalten mit der inneren Struktur des Pferdes und des Hirsches etwas zu tun, aber es läßt keinen Schluß auf die ganze Beschaffenheit zu und trifft vielleicht nicht einmal einen Wesenszug.

Wieder eine andere Typologie hat Ludwig Stein gelegentlich entwickelt[1]). Er meint: „Wie der Maler nur wenige Grundfarben, der Tragödiendichter nur wenige wirklich tragische Grundmotive, der Komponist nur wenige Grundtöne zur Verfügung hat, so hat der Philosoph nur eine begrenzte, vergleichsweise winzige Anzahl logisch möglicher Denktypen oder Weltanschauungen vor sich. Vielleicht nicht mehr, als wir nach der Volkspsychologie Temperamente oder nach den Lehren der formalen Logik Kategorien besitzen . . . Die Geschichte der Philosophie ist kein Wirrsal grüblerischer Einfälle, sondern, mit Hegel zu sprechen, ein Pantheon ewiger Gedanken. Die Anzahl der rivalisierenden Weltanschauungen ist im letzten Grunde eine eng begrenzte. Die zahllosen Gedankenperlen lassen sich ungezwungen auf vier Schnüre reihen, die von den Anfängen des strengen philosophischen Denkens bis in unsere unmittelbare Gegenwart hinabreichen." Diese vier sind: der Idealismus, der

1) Philosophische Strömungen der Gegenwart, 1908, S. 84ff.

Naturalismus, der organisch-ästhetische Denktypus, wie er bei den Hylozoisten angelegt, bei Aristoteles vollendet erscheint, und der sophistische Typus, der wie Protagoras und David Hume auf absolutes Erkennen verzichtet und sich wie die Positivisten mit dem Relativen bescheidet.

Schon diese voneinander so stark abweichenden Typisierungsversuche zeigen, wie fragwürdig das ganze Unternehmen ist und auf wie schwachen und willkürlich gewählten Grundlagen es ruht. Nimmt man noch die Fülle einzelner Anregungen und solche Arbeiten hinzu, in denen dieses Gebiet gestreift oder nach irgendwelchen Gesichtspunkten heute durchforscht wird[1]), so sieht man sich einer derartig verwirrenden Mannigfaltigkeit gegenüber, daß es aus dieser Zerfahrenheit und dem Aneinandervorbeiarbeiten keinen gangbaren Ausweg mehr zu geben scheint. Besonders erschrickt man darüber, wie leicht es sich viele dieser geistreichen und geistsprühenden Kombinatoren machen. Selten spürt man eine innere, auf exaktem philologischen Studium beruhende Fühlung mit den Quellen. Wer prüft von ihnen noch nach, ob das, was man so allgemein für platonisch, aristotelisch, für aus Kants, Fichtes oder Hegels Geist stammend ausgibt, auch wirklich dem entspricht, was sie geschrieben haben? Man begnügt sich mit Kompendienweisheit, die meist selbst unhistorischen Konstruktionen ihr Dasein verdankt, und mit diesen, starke subjektiv-konstruktive Elemente in sich bergenden Bausteinen konstruiert man weiter in die leere Luft hinein. Das Ganze sieht dann herrlich aus, und der Leser, der selten von der Sache mehr versteht als der Verfasser, merkt nicht, auf wie sumpfigem Grunde diese Gebäude errichtet wurden. Moderne

1) Hierher gehören: P. Hofmann, Die antithetische Struktur des Bewußtseins, Grundlegung einer Theorie der Weltanschauungsformen, 1914; W. Dvornikovic, Die beiden Grundtypen des Philosophierens, 1918; W. Ostwald, Große Männer, 1919; Müller-Freienfels, Persönlichkeit und Weltanschauung, 1919; H. Nohl, Stil und Weltanschauung, 1920; Julius Schultz, Die Philosophie am Scheidewege, 1922; K. Mannheim, Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie, 1922; Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation, 1925; F. Mauthner, Die drei Bilder der Welt, 1925; Grünbaum, Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen, 1926.; A. Herzberg, Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen, 1926. — Eine Übersicht über Typisierungsversuche überhaupt gibt O. Selz, Über die Persönlichkeitstypen und die Methoden ihrer Bestimmung. Erweiterter Sonderabdruck aus dem Bericht über den VIII. Kongreß für experimentelle Psychologie in Leipzig (1923), 1924. Literatur zur Typologie der philosophischen Systeme stellt zusammen J. Wach, Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey, 1926, S. 35ff.

Bücher über Weltanschauungstypologie in allen Einzelheiten zu kritisieren, erfordert eine herkulische Arbeit. Man müßte gründlich aufräumen mit alteingenisteten Vorurteilen, vorgefaßten und nachgebeteten Meinungen über das, was die Philosophen geschrieben und gedacht haben sollen; man müßte die Schichten eine nach der anderen wieder abheben, die systematisches Mißverstehen im Laufe von Jahrhunderten über die Quellen lagerten; man müßte bis zur Kritik am einzelnen Wort und einzelnen Begriff gehen und zeigen, was alles aus dem Logos des Heraklit, der Idee Platons u. dgl. gemacht wurde, und wie dann schließlich die Modernen sich aus dem ganzen Wust willkürlich die Bedeutung heraussuchen, die ihnen gerade in das Gefüge ihres Gedankengebäudes paßt. Solche Arbeit lohnt sich nicht mehr. Statt dessen fangen wir wieder von vorn mit dem Werben um das Verstehen der Texte an und versuchen es, von hier aus weiter zu kommen und von Grund auf neu zu bauen.

II.

DIE METHODE.

Jede Methode hat sich nach dem Material zu richten, das durch sie bearbeitet werden soll. Sollen die Denkformen nicht konstruiert, sondern aus gedachten Gedanken empirisch durch Induktion gewonnen werden, so bilden in einzelnen Texten schriftlich ausgedrückte Gedanken das Material, das auf sein logisches Gefüge zu untersuchen ist. Dabei wird das Wort „logisch“ in dem weiten Sinne gebraucht, wie es Cassirer in seinen oben erwähnten Arbeiten tut und worin ihm auch Nicolai Hartmann in dem Kapitel über die „Erweiterung der logischen Sphäre“ gefolgt ist. Er sagt dort[1]: „Mit der These der Selbständigkeit des Logischen geht die Erweiterung seiner Sphäre Hand in Hand. Nicht nur die formalen Bestimmungen der traditionellen Logik haben in ihr Raum, sondern alle nur irgend möglichen Inhaltsstrukturen, einerlei welchem Gebiete sie entstammen. Die Zugehörigkeit des Mathematischen zur erweiterten logischen Sphäre ist nachgerade philosophisches Gemeingut. Daß aber prinzipiell alle Inhalte als solche in die logische Sphäre erhebbar sind durch Heraushebung des rein Strukturellen in ihnen, ist eine Einsicht, deren Konsequenzen noch lange nicht gezogen sind. Es ist hier nicht der Ort, auf die Reihe bedeutsamer Untersuchungen einzugehen, durch welche die gegenstandstheoretische und phänomenologische Forschung bereits ganze Gebiete — selbst so entlegene wie das der Wahrnehmung — der erweiterten Perspektive des Logischen erschlossen hat. Den neuen Aufgaben dieser Art gegenüber steht die philosophische Arbeit erst in den Anfängen.“ Die „Inhalte“ aber, an denen diese Arbeit geübt wird, müssen in solche erster und zweiter Ordnung getrennt werden. Unter einem Inhalt erster Ordnung verstehe ich irgendein nicht von Menschen geschaffenes Gebilde, dessen logische Stuktur erforscht werden soll. Unter Inhalten

1) Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl., 1925, S. 26.

zweiter Ordnung verstehe ich von Meuschen erdachte und geschaffene sinnvolle Werke, die in sich die „Logik“ menschlichen Denkens tragen. So ist beispielsweise eine Pflanze ein Inhalt erster, eine Maschine ein solcher zweiter Ordnung. Die der Maschine immanente Logik kann leicht erschlossen und dadurch das Wesen der Maschine „verstanden“ werden, da sie nach den bekannten und wissenschaftlich festliegenden Gesetzen der Mathematik und der ebenfalls mathematischem Denken entsprungenen Mechanik gebaut wurde. Die Logik der Maschine ist durch die Denkform zu begreifen und auszudrücken, die wir das mathematische Denken nennen. Anders steht es mit der Pflanze. Der Mensch hat sie nicht erdacht. Er kann sie nicht hervorbringen. Er kann sie nicht einmal in allen ihren Einzelheiten nachbilden, so wie er eine Maschine Teil für Teil nachbauen kann. Auch die Pflanze hat eine Struktur, eine Eigengesetzlichkeit und damit eine ihr immanente „Logik“. Um diese zu verstehen, muß der moderne Mensch unserer Kultur sich zunächst des mathematisch-mechanischen Denkens, das er bei seinen eigenen Schöpfungen anzuwenden gewöhnt und geübt ist, entäußern. Die äußeren Formen der Pflanze sind nicht mathematisch mit Zirkel und Lineal erfaßbar; ihre inneren Funktionen sind andere als die mechanischen der Maschine: Die Pflanze entwickelt sich nach einem in ihr lebendigen Gesetz; die Maschine wird gebaut nach einem nicht in ihrem Stoff liegenden, sondern von außen an ihn herangetragenen Plan. Aus einem Teil der Pflanze, dem Samenkorn, wird wieder ein ganzer Organismus; aus einem Teil der Maschine kann nie ein neues Ganzes werden, das wieder die Struktur der ganzen Maschine in sich darstellt. Der Teil ist nach den Gesetzen der Logik nicht gleich dem Ganzen und kann es auch niemals werden; bei der Pflanze aber ist das Werden eines Teiles zum Ganzen möglich, ja, nach dem ihr innewohnenden Lebensgesetz logisch notwendig. So verlangt die Pflanze, um in ihrem Wesen „verstanden“ zu werden, daß ihr nachgedacht werde nach solchen Gesetzen des Denkens, die der ihr immanenten Logik entsprechen, eines Denkens, das sich in vielem von dem unterscheiden muß, das die Wissenschaften der Mathematik und Mechanik geschaffen hat: „Jeder Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.“ [1])

Aber nicht nur solche Inhalte erster Ordnung können an

---

1) Goethe, Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort, 1823.



das menschliche Denken die Forderung stellen, sich der traditionellen Logik zu begeben, um zum „Verstehen" zu gelangen, sondern auch von Menschen selbst geschaffene Gebilde können eine Logik in sich tragen, die nicht die der Mathematik ist. Sämtliche Schriftwerke, in denen Menschen ihre Gedanken ausdrückten, sind Inhalte zweiter Ordnung. Auch sie können wie die Pflanze und die Maschine auf ihre logische Struktur untersucht werden. Dabei kann sich ergeben, daß sie derselben Denkform entsprangen, die auch die Maschine hervorgebracht hat. Es kann sich aber auch herausstellen, daß sie wie die Pflanze eine dem mathematischen Denken nicht erfaßbare Struktur haben. Das braucht aber noch nicht zu heißen, daß sie überhaupt irrational sind. Die Annahme, daß „vernünftige" Menschen auch vernünftig — und das heißt für gewöhnlich: nach den Regeln der traditionellen Logik — schreiben, ist ebenso falsch, wie die sich aus dieser Annahme ergebende Forderung unberechtigt ist, die Denker nicht ernst zu nehmen und als unwissenschaftlich abzulehnen, deren Schriften wir nicht verstehen, weil sie nach unserer Logik keinen verstehbaren Sinn haben. Gibt es Inhalte erster Ordnung wie etwa die Pflanze, die uns dazu zwingen, bei der Erforschung ihrer Struktur unsere Logik aufzugeben, so darf von vornherein als wahrscheinlich angenommen werden, daß Menschen, die vor allem über solche lebendigen Inhalte nachdachten, sich eine Denkform schufen, die ihrem Gegenstand möglichst angepaßt war. Darum wird auch die Analyse eines in einer uns ungewohnten Denkform geschriebenen Textes dann am besten gelingen, wenn wir die Inhalte wieder auffinden können, zu dessen Erfassung sie geschaffen wurde und deren logische Struktur sich irgendwie auch in der entsprechenden Denkform wiederfinden lassen muß. Durch ständige Orientierung an den einer Denkform zugrunde liegenden Anschauungen gelingt es dann auch, die uns fremden Formen der Begriffsverknüpfung in den Bereich unseres Verstehens zu übersetzen. Diese Übersetzung unterscheidet sich von der aus einer Sprache in die andere vor allem dadurch, daß oft zur Überführung eines einzigen Satzes in unsere Denkart seitenlange Umschreibungen des Sachverhalts nötig sind. Die logischen Begriffe und Begriffsverbindungen, die uns sonst zur Abkürzung der Darstellung dienen und in denen unsere Denkökonomie vor allem besteht, sind hier nicht anwendbar, weil es sich eben um eine andere Art der Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung handelt, die als solche verständlich gemacht werden soll.

Die Einstellung, mit der an solche uns fremde Gedankengebilde herangetreten werden muß, um sie zunächst überhaupt als fremdartig zu empfinden und zu erkennen, könnte man ein absichtliches Sich-dumm-stellen nennen, oder besser: eine gewollte Naivität, die vor dem Trivialsten und dem ganzen Nimbus, der gerade unverstandene, tiefsinnige Worte meist umspielt, nicht zurückschreckt. Das alles sei an einem Beispiel erläutert: Millionen von Menschen haben den Satz gehört, gelernt und verehrt, den im Johannesevangelium der Gottessohn spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Das ist gewiß ein heiliges Wort, aber seine Heiligkeit darf es nicht davor schützen, daß man seinen Sinn auch verstehen möchte. Es stände schlimm um die Heiligkeit, wenn die Unverständlichkeit zu ihrem Wesen gehörte. Ziehen wir nun dieses Wort vor den Richterthron der Logik, die wir auch sonst im Leben anwenden. Niemand würde sagen: Herr Müller ist der Weg; er ist die Wahrheit; er ist das Leben. Es wäre hier nur sinnvoll zu sagen: Herr Müller geht einen Weg oder zeigt einen Weg; er redet die Wahrheit; er ist lebendig. Sagt aber jemand von sich in vollem Ernst: „Ich bin der Weg", so stehen wir diesem Ausspruch ebenso verständnislos gegenüber wie den Behauptungen der Primitiven, von denen Lévy-Bruhl schreibt: „Zum Beispiel sagen »die Trumai (ein nordbrasilianischer Stamm), daß sie Wassertiere sind. Die Bororó (ein benachbarter Stamm) rühmen sich, Araras (rote Papageien) zu sein«. Das bedeutet nicht bloß, daß sie nach ihrem Tod Araras werden, auch nicht bloß, daß die Araras verwandelte Bororó sind und als solche behandelt werden müssen. Es handelt sich um etwas ganz anderes: »Die Bororó«, sagt von den Steinen, der es nicht glauben wollte, der sich aber ihren ausdrücklichen Behauptungen ergeben mußte, »die Bororó geben halt zu verstehen, daß sie wirklich rote Araras seien, wie wenn eine Raupe sagte, daß sie ein Schmetterling sei«. Das ist nicht ein Name, den sie sich beilegen, das ist nicht eine Verwandtschaft, die sie behaupten. Was sie verstehen lassen wollen, ist eine Wesensidentität."[1] Der Satz aus dem Johannesevangelium hat logisch keine andere Struktur als diese Identitätsaussagen der Primitiven. Man wird sagen, er sei symbolisch zu verstehen. Was heißt das aber? Jedes Symbol verlangt ein *Tertium comparationis*. So ist das Dreieck das Symbol der Dreieinigkeit, weil die drei Ecken sich ebenso zu einem

---

1) Das Denken der Naturvölker, 2. Aufl., 1926, S. 58.

Ganzen fügen wie die drei Personen zu einer sie alle in sich fassenden Persönlichkeit. Die Wage ist das Symbol der Gerechtigkeit, weil beide, Wage und Gerechtigkeit, die Funktion des Abwägens gemeinsam haben. Was aber hat ein Mensch, oder der in Menschengestalt auf Erden wandelnde Gottessohn, mit einem Weg gemeinsam? Oder mit den abstrakten Begriffen der Wahrheit, des Lebens? Wo ist hier ein greifbares *Tertium comparationis*? Was ist also der Sinn des Wortes? Oder hat es gar keinen? Für den Rationalisten kann es keinen haben. Vor seiner Logik muß es zerschmelzen. Hinter dem Worte steht eine Art zu denken und mit Begriffen umzugehen, die dem rationalen Denken fremd ist und sein muß, wenn es sich nicht selbst aufgeben will. Diese Denkart gilt es zu erforschen, den Sinn dieses einen Satzes zunächst völlig klar zu stellen, nicht nur ihn zu erahnen oder seinen Sinngehalt zu erfühlen. Gewiß ist es barbarisch, gerade mit einem solchen Spruch in dieser Weise umzuspringen; aber es ist die einzige Möglichkeit, den Abgrund aufzudecken, der hier zwei Welten des Gedankens voneinander trennt und den die Gewohnheit und die Denkfaulheit nur übersehen haben, statt in ihn hineinzublicken und dann ihn auszufüllen oder zu überbrücken. Es stände um Religion und Philosophie weniger schlimm, wenn man immer ehrlich zugegeben hätte, was man alles nicht verstand und verstehen konnte, statt das Unverstandene unter schönen Redensarten zu begraben.[1]) Wer verstehen will, muß umdenken lernen

---

1) In den „Erinnerungen an Leo Tolstoi" der Gräfin A. A. Tolstoi S. 39 findet sich folgende für unser Problem lehrreiche Stelle: „Ein Brief W. H. Tschertkows, den Tolstoi mir gab, erregte starke Unzufriedenheit mit mir. Dieser Brief begann: »Heute morgen setzte ich einem Bauern auseinander, daß die ersten Worte des Evangeliums Johannis keinen Sinn hätten . . .« Mir genügte das schon. Nachmittags erfuhr ich dann noch, daß derselbe Tschertkow aus einer Gedichtsammlung einige Verse Chomjakows gestrichen, in denen von der Erlösung die Rede war; »Tschertkow liebt die Erlösung nicht«, sagte man mir. Das war mir denn doch zu viel! Wie eine Rakete fuhr ich auf, die Stimme versagte mir, und ich zitterte am ganzen Leibe. »Ah«, rief ich endlich in bitterster Ironie, »Tschertkow liebt die Erlösung nicht!« (Hierbei fiel mir sein Brief ein.) »Er findet auch, daß die ersten Worte Johannis keinen Sinn haben. Das rührt daher, daß es hier bei ihm fehlt.« (Ich deutete auf die Stirn.) — — Ich war so erregt, daß ich mich vergaß und wahrscheinlich zu viel sprach. Alles schwieg. Endlich meinte Tolstoi sehr ruhig: »Du wirst doch begreifen, daß, wenn Gott auch allmächtig ist, es doch für ihn unmöglich bleibt, etwas zu sagen, was keinen Sinn hat. Die Worte Johannis (Im Anfang war das Wort usw.) haben aber tatsächlich keinen Sinn.« Natürlich konnte mich diese Erwiderung nicht beruhigen, und es dauerte lange, bis meine Erregung sich ein wenig legte." Hier wird vorzüglich gezeigt, welche Empörung derjenige

und darf diese Anstrengung nicht scheuen. Soll ein uns sinnlos erscheinender Satz, von dem es fest steht, daß er zu anderen Zeiten und in anderen Köpfen Sinn hatte, erklärt werden, so ist zuerst ein Vorstellungskreis oder besser noch ein konkreter Anschauungskomplex zu suchen, auf den übertragen dieser Satz mit allen seinen Begriffen und Begriffsverbindungen einen Sinn erhält. Denn warum erscheint er uns sinnlos? Weil die Vorstellungen, die er in uns erweckt, eine sinnvolle Verbindung miteinander in der Weise, wie es der Satz verlangt, nicht zulassen. Wir hören die Worte: „Ich bin der Weg", und wir stellen uns einen Menschen und einen Weg vor. Beide Vorstellungen lassen für unsere Art zu denken nur eine Verbindung derart zu, daß der Mensch auf dem Wege geht oder steht, daß er ihn zeigt, oder dergleichen, nicht aber die, daß er der Weg ist. Ebenso steht es mit den Begriffen Wahrheit und Leben, die wir als solche überhaupt nicht vorstellen und darum mit einer Person, die deutlich vorstellbar ist, nicht identifizieren können. Die Person könnte wohl wahr sein und leben, aber sie kann für unser Denken nicht die Wahrheit und das Leben sein. — Bauen wir nun aus dem Geiste des Johannesevangeliums heraus und der ganzen Atmosphäre der spät-antiken Religiosität entsprechend ein anderes Vorstellungsgefüge vor uns auf: Die Wendungen „Gott ist die Liebe, Gott ist Geist, Gott war der Logos, Ich und der Vater sind eins" weisen alle, wenn man sie beim Worte nimmt, darauf hin, daß Gottvater und Gottsohn hier gar keine Personen in unserem gebräuchlichen Sinne sind, sondern geistige oder seelische Funktionen, Kräfte (δυνάμεις) in antikem Sinne, so wie Simon Magus von sich sagte, er sei die große Kraft Gottes (ἡ μεγάλη δύναμις θεοῦ). Diese sogenannten göttlichen Personen sind auch nicht etwa Träger dieser Kräfte, sie sind diese Kräfte selbst. Diese sind nicht an die göttliche „Person" gebunden, sie sind außerhalb der „Person" da in allen Menschenherzen; denn jeder Mensch liebt, hat Geist, Vernunft und Sprache, und das, was Geist, Liebe, Vernunft an ihm ist, das ist eben Gott, Gottes-

---

hervorruft, der auf die Unverständlichkeit heiliger Sätze auch nur hinweist, ohne selbst sagen zu können, warum sie unserem modernen Denken logisch unsinnig erscheinen und erscheinen müssen. Wie wird es erst dem gehen, der den Grund hierfür gefunden zu haben glaubt und nachweist, daß die große Masse der Gegenwartsmenschen keinen Zugang zum Verständnis wesentlicher Teile der Bibel mehr haben kann, weil ihr Denken sich in gänzlich anderen Bahnen bewegt und einer anderen Logik folgt, als die Logik, mit der allein ein Verstehen dieser Partien möglich ist!

kraft. Stellen wir uns nun die Welt als einen großen Organismus, einen Baum, vor, der wurde wie alle Organismen werden. Zuerst war er nur ein Same. Das ganze Leben lag in ihm unentfaltet, auf kleinsten Raum konzentriert, zum Zeugen und Wachsen bereit. Der Sinn des Ganzen, das da werden soll, lag als Entelechie in ihm beschlossen. Das Lebendige, das Zeugende, die δύναμις in diesem Samen ist Gott. Im Anfang war der ganze Sinn des Daseins, der Logos, bei Gott, und Gott war der Logos. Dann läßt der Same seine Lebenskraft und seinen Sinn, den er erfüllen muß, ausströmen und sich zum vollen Organismus entfalten. Die im Samen konzentrierte Lebenskraft geht dabei ganz in dem Organismus, seinem von ihr erzeugten „Sohne" auf, und „Ich und der Vater sind eins" kann darum der Sohn von sich sagen. Nun bringt der Baum in sich geschlossene Formen, Blätter und Blüten hervor, die mit ihm nur durch einen dünnen Lebensstrang verbunden sind. Diese halten sich für selbständige Wesen, vergessen ihren Zusammenhang mit dem Ganzen und wollen sich von ihrem Ursprung lösen, je reifer sie werden. Das aber wäre für sie der Tod. Sie leben im Irrtum, wenn sie meinen, daß sie selbständig aus sich heraus leben könnten. Da ruft sie der Vater durch den Sohn, in dem er ja lebt und aufgegangen ist und der als Lebensstrom in allen Geschöpfen des Vaters selbst pulsiert, zu sich zurück, um sie am Leben zu erhalten und von ihrem Irrtum zu befreien, wenn sie den Weg zu ihm zurückfinden. So kann der Sohn zu ihnen sagen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Jetzt bekommt das Wort einen ganz konkreten Sinn. Es ist durchaus logisch und gar nicht symbolisch. Selbst die Ausdrücke „Vater" und „Sohn" sind mehr als nur Bilder; sie drücken ganz konkret das Verhältnis des zeugenden zum erzeugten Leben aus. Die scheinbare Identitätsreihe: Ich, Weg, Wahrheit, Leben, bezeichnet tatsächlich drei verschiedene Seiten des einen Ich. Die drei Begriffe heben nicht Eigenschaften, sondern Wesenszüge dieses Ich hervor, die nicht nebeneinander stehen, sondern sich gegenseitig restlos durchdringen. Das Denken, das so verfährt, dient einem ganz anderen Zweck als unsere logischen Begriffsoperationen. Diesen Zweck zu bestimmen, wäre nun die nächste Aufgabe der Forschung. Sind Anfang und Ziel, die Anschauung, von der das Denken ausgeht, und der Zweck, dem es dient, gefunden, so läßt sich dann leicht einsehen, wie das Denken selbst beschaffen sein muß und welchen Gesetzen es gehorcht. Was den Anfang des Prozesses angeht, die zugrunde liegende Anschauung, so läßt sich

leicht vermuten, daß die Ursprünge der Denkformen in ihrer Zahl beschränkt sind. Gliedert sich doch das ganze Anschauungsmaterial von selbst in die drei großen Gruppen: lebendige Wesen, tote Körper, von Menschen geschaffene Dinge. Was dagegen das Ende, den Zweck betrifft, dem das Denken dient, so wird sich hier eine unübersehbare Reichhaltigkeit vor uns auftun; denn die Zwecke, die das Denken verfolgt, ändern sich fortwährend, zum mindesten so lange, bis ein Individuum oder eine Gruppe ihre Handlungen und ihr Denken einem einzigen Zweck oder einem Zwecksystem bewußt untergeordnet haben und dadurch einseitig und typisch geworden sind. Auch verfolgt die schriftliche Aufzeichnung von Gedanken fast immer einen bestimmten Zweck, auf den sich der Verfasser konzentriert. Das erleichtert die Erkenntnis und die Einordnung seiner Denkform.

Nicht jeder beliebige Text eignet sich zur Herausarbeitung der Denkform seines Autors. Die Schriftsätze, aus denen eine Denkform herausgelesen werden soll, müssen selbst Gedanken im engsten Sinne des Wortes enthalten. Erzählungen, Schilderungen, Stimmungsbilder, Gefühlsausbrüche, erbauliche und ermahnende Reden, das alles und noch vieles andere eignet sich nicht für unseren Zweck. Wo aber Gedanken rein als solche entwickelt werden, da läßt sich auch ein Einblick in die logische Struktur des Denkens selbst gewinnen, wenn es sich in Begriffen, Urteilen, Definitionen, Schlüssen und Beweisen darstellt.

Die Schriften, in denen sich eine einzige Denkform rein und ohne Vermischung mit anderen entfaltet, so daß sie als solche klar erkannt und in ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit erfaßt werden kann, sind selten. Ideale Typen gibt es hier, wie auch sonst in der Wirklichkeit, nicht; sie müssen aus einer Fülle von Unvollkommenheiten durch „ideïrende Abstraktion" gewonnen werden. Dem Idealtypus am nächsten stehen einzelne Philosophen der Antike, besonders unter den Vorsokratikern, von denen Nietzsche treffend sagte[1]): „Wer sich mißgünstig über jene älteren Meister ausdrücken will, mag sie die Einseitigen nennen und ihre Epigonen, mit Platon an der Spitze, die Vielseitigen. Richtiger und unbefangener würde es sein, die letzteren als philosophische Mischcharaktere, die ersteren als die reinen Typen zu begreifen." Von unserer Aufgabe aus gesehen, besteht die Einseitigkeit eines Philosophen darin, daß er nur über e i n e Denkform verfügt, die

1) Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, 2. Abschnitt (I, S. 418 der Taschenausgabe).

Vielseitigkeit darin, daß er entweder selbst mit mehreren arbeitet oder doch wenigstens einige andere so weit versteht, daß er das in ihnen Gedachte in die von ihm bevorzugte Denkform übertragen kann.

Je einseitiger ein Denker ist, um so besser eignen sich seine Schriften zur Herausarbeitung der ihm eigentümlichen Denkform. Dabei ist aber zu beachten, daß er sich meist diese Einseitigkeit erst durch bewußte Selbstbeschränkung, durch Schulung oder Selbstzucht erworben hat oder auch, wie es bei religiösen Naturen häufig ist, durch eine innere Krisis, in der ihm plötzlich „ein Licht aufging“, aus einer Denkform in die andere — etwa aus der des Rationalisten in die des Mystikers — übergesprungen ist. Ein späteres „Aus-der-Rolle-fallen“ ist nicht ausgeschlossen. Auch die Rücksicht auf die Fassungskraft des Publikums, an das er sich wendet, führt zur Aufgabe der erworbenen Denkform. So ist die Gedankenentwicklung Hegels in den Nachschriften seiner Vorlesungen, die wir besitzen, oder in seinen Kollegmanuskripten oft eine andere als die in seinen Werken. Daraus ergibt sich, daß nicht alle Schriften und auch nicht alle Abschnitte derselben Schrift eines Philosophen sich für die Herausarbeitung einer typischen Denkform eignen. Bei den Vielseitigen wechseln die Denkformen nicht nur einander ab, sie vermengen sich auch oft miteinander zu fast unauflösbaren Komplexen. Wenn daher bei unseren Untersuchungen immer nur von einzelnen besonders typischen Abschnitten und Ausschnitten ausgegangen und das übrige beiseite gelassen wird, so liegt der Grund hierfür in der Beschaffenheit des Materials selbst und im Zweck, dem diese Forschungen dienen. Der Vorwurf, daß die erzielten Ergebnisse nicht so glatt aufgehen und so klare Bilder ergeben würden, wenn die Arbeit nicht an sorgfältig ausgesuchten Textstellen geschehen wäre, muß als unvermeidliches Übel mit in Kauf genommen werden. Wer schon einmal auf dem dornenvollen Gebiete der Typologie gearbeitet hat, wo der Glanz jeder zuerst klar gesehenen Wahrheit durch unzählige sich aus der Unvollkommenheit des Stoffes ergebende Einschränkungen fast bis zum Erlöschen getrübt wird, dürfte solchen Vorwurf nicht erheben.

Die Eigentümlichkeit des Logischen selbst, das als solches keiner Entwicklung fähig ist, sondern, solange es logisch sein will, in seiner Struktur fest beharren muß, ermöglicht es, unhistorisch vorzugehen und Texte miteinander zu vergleichen, deren Verfasser durch weite Zeiträume voneinander getrennt sind. Es ist für das Ergebnis der Erforschung der Denkform der Mathematik

gleichgültig, ob sie an dem Werke Euklids oder einer physikalischen Schrift Descartes' studiert wurde. Die Denkform ist in beiden dieselbe, nur die Inhalte, auf die sie angewandt wurde, sind verschieden. Wenn Spengler eine Mathematik des apollinischen und des faustischen Menschen unterscheidet, so bleibt Mathematik doch Mathematik, und der Unterschied liegt nicht in den Denkmitteln, sondern in den Problemen, die sich das Denken stellte, um sie mit denselben Mitteln zu lösen. Was dem einen Text bei der Auswahl vor dem anderen den Vorzug gibt, ist nicht seine historische Nähe oder Ferne, auch nicht immer seine historische Bedeutung, sondern seine Reinheit und Klarheit als Typus, und auch — um des hier zur Verfügung stehenden Raumes willen — seine Kürze. Trotzdem ist die ganze Arbeit aus der Historie erwachsen, und ihr Endziel wird ihr durch das Interesse an der Geistesgeschichte gesteckt, an deren Ende wir selbst stehen und aus der wir uns selber verstehen wollen.

Die Analyse eines Textes beginnt damit, daß er darauf untersucht wird, ob sich seine Sätze den Regeln unserer formalen Logik, den Gesetzen der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, den Schlußregeln, kurz allem, was Jaspers die „scholastische Denktechnik" nennt, fügen oder nicht. Ist dies nicht der Fall, so darf angenommen werden, daß wir eine andere Denkform vor uns haben. Es ist dann danach zu forschen, ob die Verbindung der Satzteile miteinander und der in den Sätzen ausgedrückten Gedanken irgendeine Gesetzmäßigkeit verrät. Für diese sind die Regeln zu finden, denen sie folgt. Sie müssen nach Möglichkeit ebenso formuliert werden, wie die unserer Logik zuerst von Aristoteles formuliert worden sind. Es ist dann weiter zu untersuchen, ob diese Gesetze von irgendwelchen in der Anschauung und Erfahrung auffindbaren Gebilden und ihrem Verhalten abgelesen sind, um zu einer tieferen Einsicht in ihr Wesen zu gelangen. Den Schluß bildet der Versuch, festzustellen, inwieweit die Denkform die ganze Weltanschauung des entsprechenden Denkers bestimmt hat. Sind diese Vorarbeiten geleistet, so kann an die Darstellung der Denkform herangegangen werden. Bei ihr wird sich die Reihenfolge der einzelnen Phasen der ihr vorausgehenden Untersuchung nicht festhalten lassen. In Rücksicht auf den sachlichen Inhalt der Texte und die Verständlichmachung der inneren Zusammenhänge zwischen Form und Gehalt muß sich die Interpretation sowohl dem Stoff wie auch dem Leser, der nicht unnötig hin und her gejagt sein mag, anpassen. Was dabei dem Verfasser klar als ein Ganzes mit allen

seinen Teilen vor Augen steht, muß er für den Leser in ein Nacheinander auflösen, das einem Weg in dunkles Land gleicht, auf dem aber ein Licht nach dem anderen aufgehen soll, bis schließlich die ganze Landschaft, nur umschlossen vom Kreis des Horizontes, in heller Beleuchtung daliegt und nun auf einmal überblickt werden kann. Diese Aufgabe ist hier besonders schwierig zu lösen, da durch die Darstellung, entsprechend dem zu behandelnden Stoffe, im Leser eine allmähliche Umstellung und Umgewöhnung des Denkens hervorgebracht werden muß, damit er das Vorgedachte überhaupt nachzudenken bereit ist. Den Sinn des Ganzen zu erfassen, ist leicht; er ist meist das Geschenk eines glücklichen Augenblicks. Ihn sich selbst und anderen in allen seinen Einzelzheiten gedanklich und sprachlich auseinanderzusetzen, erfordert jene „Anstrengung des Begriffs", von der Hegel sagt: „Was die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung auseinander hält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen, es heilt aber auch diesen Schaden. Es ist Schwierigkeit, das Denken zu überwinden; und es ist es allein, welches die Schwierigkeit macht."[1])

---

1) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1. Bd. (18. Bd. der Werke), S. 322.

III.

DER GEDANKENKREIS.

Beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam.
Herakleitos.

Die Menschen gehen darum zugrunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende anknüpfen können.
Alkmaion.

Eh' sich's nicht rundet zu einem Kreis,
Ist kein Wissen vorhanden.
Ehe nicht einer alles weiß,
Ist nicht die Welt verstanden.
Goethe.

Aus einer ewe pfeilgeradem Willen
Führ ich zum Reigen reiß ich in den Ring.
George.

Innerhalb der europäischen Philosophiegeschichte sind die ersten brauchbaren Zeugnisse dafür, daß die Denkform mit der Weltanschauung in einem festen organischen Zusammenhang steht, die Fragmente des Herakleitos, des „dunklen" Philosophen der Antike, von dessen Werk der durch Nietzsche als Erzrationalist gekennzeichnete Sokrates gesagt haben soll: „Was ich davon verstanden habe, ist trefflich; ich glaube auch das, was ich nicht verstanden habe; man müßte nur einen Delischen Taucher dazu haben."[1]) Aus den uns überlieferten Bruchstücken greifen wir zunächst einige Sätze heraus, deren Bau auffallend ist und typisch zu sein scheint:

ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι,
ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.[2])

Seelen Tod Wasser werden, Wasser aber Tod Erde werden, aus Erde aber Wasser wird, aus Wasser Seele.

1) Diog. Laërt. II, 22. Diels, Vorsokratiker [4] 12, A 4. — 2) Diels, 12 B 36.

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι,
ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶντες.[1])

Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich

lebend jener Tod, jener Leben aber sterbend.

μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.[2])

Geschicke größere größere Schicksale erhalten.

πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ
χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.[3])

Feuers Wechsel (ist) alles und Feuer aller Dinge (Wechsel) wie

des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold.

συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον συνᾷδον διᾷδον,
καὶ

ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. [4])

Verbindungen sind: Ganzes und nicht Ganzes, Eintracht Zwietracht, Einklang Mißklang, und

aus Allem Eins und aus Einem Alles.

Die Grundform dieser Sätze besteht in der Verknüpfung eines Begriffes A mit einem Begriffe B; dieser wird von neuem gesetzt und wieder mit A verbunden, so daß der an diesen Begriffen sich entlang tastende Gedanke zu seinem Ausgang zurückkehrt: ABBA. Diese Grundform kann erweitert werden durch beliebig viele eingeschobene Glieder in folgender Anordnung:

AB BC CD DE usw. bis N NA.

1) 12 B 62. — 2) 12 B 25. — 3) 12 B 90. — 4) 12 B 10.



Das wesentliche Merkmal, das alle Formen gemeinsam haben, ist die kettenartige Verbindung und das Zurückbiegen der ganzen Kette zum Anfangsglied. Die miteinander verbundenen Begriffe stellen Gegensätze dar oder sollen doch als solche empfunden werden. Worin die Gegensätzlichkeit besteht, darüber wird noch ausführlich zu handeln sein. Ferner fällt die meist fehlende Verbindung der Substantiva durch Verben auf. Sie soll offenbar hinzugedacht werden als immer dieselbe. Wie sie lauten müßte, zeigt das erste Beispiel mit seinem γενέσθαι und γίνεται. Es handelt sich nicht um ein Urteil über ein Seins-Verhältnis, sondern um einen Ausdruck des Werdens. Der Inhalt des einen Begriffs wird aus dem des anderen; er ist nicht gleich dem anderen. „Ἀθάνατοι θνητοί" heißt nicht: Unsterbliche sind sterblich; es wird keine Identität im formal logischen Sinne ausgedrückt, sondern das Werden des einen aus dem anderen. Wenn in anderen Fragmenten Heraklits statt des γενέσθαι ein εἶναι, statt des γίνεται ein ἐστί steht, so geht aus dem Sinn dieser Sätze und allen anderen Bruchstücken hervor, daß für den Philosophen des πάντα ῥεῖ auch das Verbum εἶναι ein sich bewegendes Sein bezeichnet.

Daß der gedankliche Inhalt dieser Sätze nach der traditionellen Logik unverstehbar und sinnlos ist, geht ohne weiteres daraus hervor, daß sich das logische Grundgesetz, der Satz vom Widerspruch, hier nicht anwenden läßt. Eins ist nicht Alles, und aus Einem kann auch niemals Alles werden; denn 1 ist immer gleich 1, aber nicht gleich 2, 3, 4 . . . usw. Unsterbliche sind nicht sterblich und können es niemals werden; denn dann wären sie ja nicht mehr Unsterbliche, usw. Daß Wesen den Tod von anderen Wesen leben, ist eine gänzlich sinnlose Behauptung. Es ist wohl sinnvoll zu sagen, daß ich mein Leben lebe; es gibt auch noch einen erträglichen Sinn zu behaupten, daß ich das Leben eines anderen mitlebe; es hat aber keinen Sinn zu sagen, daß ich den Tod eines anderen lebe, weil ich nicht einmal meinen eigenen Tod leben kann. Tod und Leben sind sich ausschließende Begriffe. Weil sie dies sind, konnte z. B. Epikur rein mit logischen Mitteln beweisen, daß wir uns um den Tod nicht zu bekümmern und vor ihm keine Furcht zu haben brauchten, indem er sagte: Solange wir da sind, ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr.

Auf Grund solcher Feststellungen wäre man durchaus berechtigt, das Studium dieses „Philosophen", der nicht einmal logisch richtig denken kann, als völlig unfruchtbar abzulehnen

und Heraklit selbst den Ehrennamen eines Denkers abzusprechen, wie es auch vor kurzem tatsächlich und mit erfrischender Offenherzigkeit geschehen ist. Ernst Howald[1]) sagt von dem Ringen Heraklits um die Wahrheit: „Wenn wir diesen furchtbaren und aussichtslosen Kampf, obgleich er nur eine kuriose Abart des tiefsten und ehrwürdigsten Kampfes des Menschengeschlechtes ist, einmal nicht ernsthaft, wie wir müssen, sondern mehr mit Spaß als grausame Zuschauer uns ansehen, so könnten wir nicht anders als herzlich lachen über den Narren, der sich einreden will, schwarz sei weiß, eine Unharmonie sei eine Harmonie. Zwar ist ihm die Ordnung der Welt wie die »eines planlos hingeworfenen Kehrichthaufens«, zwar sagt er von der Zeit, sie gehe mit einem um, wie »ein Kind mit seinen Spielsteinen«, aber das soll man nur als Schein ansehen, denn »die Natur liebt es, mit einem Versteck zu spielen«, in all diesem Tohuwabohu steckt eine »unsichtbare Harmonie«, von der er zu behaupten wagt, daß »sie mehr tauge als eine sichtbare«. Gut, aber wie soll jemand dazu gebracht werden, dies zu glauben? Wie soll Heraklit das beweisen? Er kann es verständlicherweise nicht; um so krampfhafter ist seine Anstrengung, um so größer die Zahl seiner Beweisversuche. Diesem einen Beweis gilt eigentlich sein Buch; er allein ist sein Thema; ihm dient die überwiegende Mehrzahl der Fragmente. Diese Beweise können natürlich nicht stichhaltig sein, denn Unmögliches soll als möglich, als Wahrheit erwiesen werden; sie müssen alle einen Denkfehler, eine Tollheit enthalten. Daran dürfen wir uns nicht stoßen. Sie müssen an der Sache vorbeireden, sie müssen Nichtzugehöriges hereinziehen. Alles dient der fixen Idee: Harmonie im Disharmonischen, Identität von Harmonie und Disharmonie; diese Wahnidee ist es, die die entlegensten Assoziationen herbeiführt. Denn um Assoziationen handelt es sich, Parallelen, Ähnlichkeiten, keine Beweise. Niemals dürfen wir, was in den Fragmenten steht, als sachliche Teile des Heraklitschen Systems auffassen, wir dürfen sie nicht miteinander konfrontieren; sie sind Gleichnisse, zu denen er greift, weil er keine Beweise finden kann." So Howald über Heraklits Beweise, die alle „einen Denkfehler, eine Tollheit" enthalten. Was müßte nun wohl Howald über Hegel sagen, der, als er in seiner Geschichte der Philosophie zur Darstellung Heraklits kam, ausrief: „Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen"[2]), und

1) Die Anfänge der europäischen Philosophie, 1925, S. 30f. — 2) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke 1833. 13. Bd., S. 328.

der über das, was Howald unter einem Beweis versteht, einmal urteilte: „Zur historischen Logik. Es wird versichert, daß wir urteilen: das Gold ist gelb. Diese Versicherung ist wahrscheinlich. Aber nicht ebenso wahrscheinlich ist, daß wir schließen: alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch; also ist er sterblich. Ich wenigstens habe nie so plattes Zeug gedacht.“[1]) Hegel und Heraklit leben offenbar in einer anderen Welt des Gedankens als Howald und alle, die ebenso denken wie er. Zwischen beiden Welten scheint es keine Brücke des Verstehens zu geben. Was in der einen Welt richtig gedacht ist, gilt in der anderen als falsch oder gar nicht gedacht.

Wenn es sich bei Heraklit nur um einen Einzelfall von „Narrheit“ handelte, der sich aus der Primitivität des vorsokratischen Denkens erklärt, so könnte man sich damit leicht abfinden. Nun hat aber eine so große Schar von Denkern ebensolche Sätze gebaut wie Heraklit, Sätze von genau derselben Stuktur und ähnlichem „unlogischen“ Inhalt, daß wir uns dazu entschließen müßten, einen recht großen Teil der europäischen Geistesgeschichte als das Produkt von Narren zu bezeichnen. Hier vorläufig nur einige Beispiele[2]):

Johannesevangelium: Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei dem Gott, und Gott war der Logos.

Paulus: Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineingekommen ist und durch die Sünde der Tod, so ist auch zu allen Menschen der Tod hindurchgekommen, weil alle sündigten;

denn schon vor dem Gesetz war Sünde in der Welt,
Sünde aber wird nicht gerechnet, wenn kein Gesetz da ist[3]).

Augustinus: Wir glauben, um zu erkennen, nicht aber daß wir erkennten, um zu glauben[4]).

So wird es bei allen und bei jedem einzelnen sein, ewig und ewig gewiß, und der Friede dieser Seligkeit oder die Seligkeit dieses Friedens wird das höchste Gut sein[5]).

---

1) Aphorismen aus der Jenenser Periode bei Rosenkranz, Hegels Leben, 1844, S. 538. — 2) Die fremdsprachlichen Zitate werden hier in deutscher Übersetzung gegeben, die sich der Wortfolge anpaßt. — 3) Röm. 5, 12—13. — 4) De trin. I, 1. Tract. in Jo. 40. — 5) De civ. XIX, 27. Vgl. auch die schwer übersetzbare Stelle De grat. Christ. I, 12: *Gratia agitur non solum, ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus.*

Meister Eckhart: In der Liebe, darin Gott sich liebet, liebt er auch alle Kreaturen, nicht als Kreaturen, sondern Kreaturen als Gott. Nun bitte ich euch, daß ihr vernehmet. Ich will sprechen, wie ich nie sprach: Gott schmeckt sich selber, und in dem Geschmack, darin er sich selber schmeckt, schmeckt er alle Kreaturen, nicht als Kreaturen, sondern Kreaturen als Gott.

Ein Meister spricht: Die Seele, die Gott liebt, liebt ihn unter dem Gewand der Güte. Ich aber spreche, daß Wesen lauterer sei, denn Güte. Wäre nicht Wesen, dann wäre auch nicht Güte, und nur alsfern sie aus Wesen ist, ist Güte gut[1]).

Seuse: Und daß du dies noch besser merkest, so wisse: im bildreichen Lichte der göttlichen Einheit ist ein inneschwebender Ursprung der persönlichen Entgossenheit aus der allmögenden ewigen Gottheit. Denn die Dreiheit der Personen ist in der Einheit der Natur, und die Einheit der Natur ist in der Dreiheit der Personen. Die Einheit hat ihre Wirksamkeit in der Dreiheit, und die Dreiheit hat ihr Vermögen in der Einheit, wie Sankt Augustinus spricht in dem Buche von der Dreifaltigkeit. Die Dreiheit der Personen hält die Einheit in sich beschlossen als ihr natürliches Wesen; darum ist jegliche Person Gott, und nach der Einfaltigkeit der Natur Gottheit. Die Einheit leuchtet in der Dreiheit in unterschiedlicher Weise, die Dreiheit aber, ihrem inneschwebenden Widerschlage nach, leuchtet in der Einheit einfaltiglich, wie sie sie in sich einfaltiglich beschlossen hält[2]).

Und die Meister sprechen, in dem Ausflusse der Kreatur aus dem ersten Ursprung sei ein zirkelrundes Wiederbeugen des Endes auf den Anbeginn; denn wie das Ausfließen der Personen aus Gott Vorbild und Urbild ist des Ursprunges der Kreatur, also ist es auch ein Vorspiel des Wiederfließens der Kreatur zurück in Gott[3]).

Giordano Bruno: Wer sieht nicht, daß das Prinzip des Entstehens und des Vergehens eines ist? Ist nicht das Äußerste der Zerstörung Anfang der Erzeugung? Und pflegen wir nicht, wenn dieses gesetzt und jenes aufgehoben wird, zu sagen: jenes war, dieses ist? Sicherlich, wenn wir's recht ermessen, sehen

1) Martensen, Meister Eckart, 1842, S. 17ff. — 2) Deutsche Mystiker, Bd. I: Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von W. Oehl, München. 6. Tausend, S. 134. — 3) Ebd. S. 127.



wir ein, daß Vernichtung nichts anderes als Erzeugung und Erzeugung nichts anderes als Vernichtung ist. Liebe ist letztlich ein Hassen, Haß ein Lieben. Widriges hassen ist Zusagendes lieben, dieses lieben, jenes hassen. Substantiell und wurzelhaft ist Liebe und Haß, Freundschaft und Streit ein und dasselbe. —

Wer die größten Geheimnisse der Natur wissen will, der beachte und betrachte die Minima und Maxima des Konträren und Entgegengesetzten. Aber nachdem man den Punkt der Vereinigung gefunden hat, nun das Entgegengesetzte abzuleiten wissen: das ist tiefe Magie[1]).

Jakob Böhme: Und wie nun Gott in der Welt wohnet und alles erfüllet und doch nichts besitzet, und das Feuer im Wasser wohnet und das nicht besitzet; und wie das Licht in der Finsternis wohnet und die Finsternis doch nicht besitzet, der Tag in der Nacht und die Nacht im Tage, die Zeit in der Ewigkeit und die Ewigkeit in der Zeit: also auch ist der Mensch geschaffen. Er ist nach der äußeren Menschheit die Zeit, und die Zeit ist die äußere Welt, das ist auch der äußere Mensch. Und der innere Mensch ist die Ewigkeit und die geistliche Zeit und Welt, welche auch stehet in Licht und Finsternis, als in Gottes Liebe nach dem ewigen Licht, und in Gottes Zorn nach der ewigen Finsternis. Welches in ihm offenbart ist, darinnen wohnet sein Geist, entweder in der Finsternis oder im Lichte. Es ist beides in ihm, das Licht und die Finsternis, ein jedes wohnet in sich selber, keines besitzet das andere[2]).

Goethe: Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen. —

Ihr Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft. Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.

Sie hüllt den Menschen in Dumpfheit ein und spornt ihn ewig zum Lichte. Sie macht ihn abhängig zur Erde, träg und schwer und schüttelt ihn immer wieder auf.

---

1) *De la causa* etc. Dialog 5 (Lagarde I, 287f.), abgedruckt bei G. Misch, Der Weg in die Philosophie, 1926, S. 89. — 2) Der Weg zu Christo V 1, 15.

Sie gibt Bedürfnisse, weil sie Bewegung liebt. Wunder, daß sie alle diese Bewegung mit so wenigem erreicht. Jedes Bedürfnis ist Wohltat. Schnell befriedigt, schnell wieder erwachsend. Gibt sie eins mehr, so ist's ein neuer Quell der Lust; aber sie kommt bald ins Gleichgewicht[1]).

Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart;
Klein das Große, groß das Kleine,
Alles nach der eignen Art.
Immer wechselnd, fest sich haltend,
Nah und fern und fern und nah;
So gestaltend, umgestaltend —
Zum Erstaunen bin ich da.

Des Menschen Leben lebt im Blut, und wo
Bewegt das Blut sich wie im Jüngling so?
Da ist lebendig Blut in frischer Kraft,
Das neues Leben sich aus Leben schafft.

Bleiben, Gehen, Gehen, Bleiben
Sei fortan dem Tücht'gen gleich;
Wo wir Nützliches betreiben,
Ist der werteste Bereich.

Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen.

Schelling: Jenes ursprüngliche, notwendige und bleibende Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen in diesem, geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder aufzusteigen; und hier erst gelangen wir zu dem vollkommenen Begriff jener ersten Natur, nämlich daß sie ein ewig in sich selbst kreisendes Leben ist, eine Art von Zirkel, da das Unterste immer in das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft. Denn es ist vermöge der Natur der drei Prinzipien unmöglich, sowohl daß jedes, als daß nicht jedes das Seiende sei, und es läßt sich darum in

1) Aus dem Fragment „Die Natur“, 1782. Über den goethischen Geist dieses in seiner Echtheit angezweifelten Fragments vgl. W. Dilthey, Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes, Ges. Schr. II, S. 391ff. In dieser Arbeit Diltheys steckt eine Fülle von Material zur Charakteristik dieser Art des Denkens überhaupt. Unmittelbare Anklänge einzelner Sätze Goethes an Heraklits Sprüche hat zusammengestellt K. Bapp, Aus Goethes griechischer Gedankenwelt. Das Erbe der Alten, 2. Reihe, Heft 6, 1921.



diesem Drang zum Dasein nur ein alternierendes Setzen denken, da jetzt die eine, jetzt die andere das Seiende ist, abwechselnd die eine obsiegt und die andere weicht.

In diesem beständigen Umtrieb hebt sich natürlich der Unterschied des Höheren und Niederen wieder auf; es ist weder ein wahrhaft Oberes noch ein wahrhaft Unteres, weil abwechselnd das eine Oberes und das andere Unteres ist, sondern nur ein unablässiges Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung, in der keine Unterscheidung ist. Auch der Begriff des Anfangs, wie der des Endes, hebt sich in diesem Umlauf wieder auf. — — Da es nun nicht irgendwann, sondern von aller Ewigkeit her angefangen, um nie (wahrhaft) zu enden, und von aller Ewigkeit her geendet, um immer wieder anzufangen, so ist klar, daß jene erste Natur von Ewigkeit her, also gleich ursprünglich eine solche in sich selbst laufende Bewegung, und dieses ihr wahrer, lebendiger Begriff sei.

Dies sind die Kräfte jenes inneren, unaufhörlich sich selbst gebärenden und wieder verzehrenden Lebens, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnden muß, ob es gleich jetzt zugedeckt ist und nach außen ruhige Eigenschaften angenommen hat. Durch jenes stete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es sich zur Substanz im eigentlichen Verstand (*id quod substat*), zum immer Bleibenden; es ist das beständige innere Trieb- und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit.

Ewig erzeugt sich der Gegensatz, um immer wieder von der Einheit verzehrt zu werden, und ewig wird der Gegensatz von der Einheit verzehrt[1]), um immer neu aufzuleben. Dieses ist die Feste (ἑστία), der Herd des beständig sich selbst verbrennenden und aus der Asche sich neu verjüngenden Lebens. Dies das unermüdliche Feuer (ἀκάματον πῦρ), durch dessen Dämpfung, wie Heraklit behauptete, das Weltall erschaffen worden, und das als ein in sich selbst laufendes, sich immer rückwärts wiederholendes und immer vor sich gehendes einem der Propheten im Gesicht gezeigt worden; der Gegenstand des uralten Magismus und jener Feuerlehre, der zufolge auch noch der jüdische Gesetzgeber seinem Volke hinterlassen: der Herr dein Gott ist ein verzehrend Feuer, nämlich nicht seinem Innern und eigentlichen Wesen, wohl aber seiner Natur nach. — —

---

1) Aktivistisch gewendet: ewig verzehrt die Einheit den Gegensatz.

Die sichtbare Natur ist im einzelnen und ganzen ein Gleichnis dieser immer vor- und zurückgehenden Bewegung. Der Baum z. B. treibt immerfort von der Wurzel bis zur Frucht, und wenn er im Gipfel angekommen, wirft er alles wieder ab, geht zurück in den Stand der Unfruchtbarkeit, und macht sich selbst wieder zur Wurzel, nur um wieder aufzusteigen. Die ganze Tätigkeit der Pflanze geht auf Erzeugung des Samens, nur um in diesem wieder von vorn anzufangen und durch neuen fortschreitenden Prozeß wieder nur Samen zu erzeugen und wieder zu beginnen. Aber die ganze sichtbare Natur scheint zu keiner Beständigkeit gelangen zu können, und in einem ähnlichen Zirkel unermüdlich umzuwandeln." [1])

Diesen Zeugnissen aus der europäischen Literatur seien noch zwei besonders typische aus dem Orient stammende hinzugefügt:

Buddha: Der König Milinda sprach: Meister Nagasena, du sagst, ein Anfangspunkt (der Zeit, d. h. des Werdens) sei nicht zu finden. Erläutere das durch ein Beispiel!

„Stelle dir vor, Großkönig, daß ein Mann ein kleines Samenkorn in die Erde steckte und daß daraus ein junger Sproß emporkeimte und sich weiter entwickelte und endlich Frucht trüge, und es pflanzte nun der Mann von dieser Frucht wieder ein Samenkorn und daraus entstände wieder ein Sproß usw.: würde es da ein Ende dieser Reihe geben?" — Nein, Meister. — „Geradeso, Großkönig, ist auch bei der Zeit ein Anfangspunkt nicht zu erkennen."

Gib noch ein Gleichnis!

Der Altehrwürdige zeichnete einen Kreis auf dem Erdboden und fragte den König Milinda: „Hat dieser Kreis ein Ende, Großkönig?" — Nein, Meister. — „Genau so, Großkönig, verhält es sich mit jenen Kreisen, die der Erhabene lehrte. Infolge des Auges (der Sehkraft) und infolge der Gestalten (Gesichtsobjekte) entsteht Sehbewußtsein. Das Zusammentreffen der drei ist Berührung. Der Berührung folgt das Gefühl, dem Gefühl der Durst, dem Durst die Tat, und aus der Tat entsteht wieder das Auge, und so gibt es kein Ende dieser Reihe, nicht wahr?" — Nein, Meister! [2])

Laotse:

Jenseits vom Einzelnen thronet das Unabänderlich-Stete;
Im Leben des Einzelnen wechseln Ebbe und Flut;

---

1) Die Weltalter, Schellings Werke VIII, S. 229 ff. — 2) Millindapañha II 2,2 (Schrader, 1905, S. 53f.), entnommen aus Misch a. a. O. S. 161.



Kreislauf!

Der Kreislauf ist das Unabänderlich-Stete:
Das Stete ist des Werdens ewiges Gleichmaß:
Des Werdens Gleichmaß ist des Lebens Wesen.
Kenntnis vom Wesen des Lebens ist ruhige Klarsicht;
Unkenntnis vom Wesen des Lebens ist wirre Trübsicht.
Kenntnis vom Wesen des Lebens zeugt Einzel-Sein.
Einzel-Sein zeugt Höher-Sein:
Höher-Sein zeugt Meister-Sein:
Meister-Sein zeugt Erhaben-Sein:
Erhaben-Sein lenkt in die Bahn:
Die Bahn ist das Allüberall,
Das Unabänderlich-Stete.

Die Bahn zeugt alles, fördert alles, entwickelt alles, nährt alles, vollkommnet alles, reift alles, wahrt alles, hält alles im Kreislauf, lenkt und besitzt nicht, wirkt und ist nicht wirkend, hat und ist nicht Herr.
Das ist ihr geheimnisvolles Wesen.[1])

Wovon die Welt hat ihren Anfang,
das heißt die Mutter dieser Welt.
Weiß einer nur, indem er seine Mutter fand,
damit zugleich um seine Kindschaft auch;
hält er, indem er weiß um seine Kindschaft,
an seiner Mutter nur getreu:
nichts hat der zu befahren doch
bei seines Leibeslebens Untergang.[2])

Wer es erkennt, das Ew'ge, der ist weitgeherzt,
Und weitgeherzt, das ist: gerecht gesinnet.
Gerecht gesinnet, das ist: königlich.
Und königlich, das ist: von Himmels Art.
Von Himmels Art, das ist soviel wie: eins mit Tao.
Wer aber eins mit Tao, der bleibet für und für;
ob auch im Tode ihm der Leib vergeht,
ihm selber ist's kein Schade.[3])

---

1) Entnommen aus Misch a. a. O. S. 50f. — 2) H. Haas, Das Spruchgut K'ung-Aszĕs und Lao-Aszĕs in gedanklicher Zusammenordnung, 1920, S. 162. — 3) Ebd. S. 165f.

Ein Reich, das groß, (muß stromgleich) niederst strömen,
(so wird es) Sammelbett für (alle) Welt,
(so fällt) gen (alle) Welt (des) Weib(es Part ihm zu).
Das Weib hat je und je durch Ruh' besiegt den Mann,
durch Ruhe, sich zuniederst haltend.
So denn: ein großes Reich, wo kleineren es sich beugt, —
die kleinen Reiche wird es damit sich gewinnen;
(wogegen) kleine, sich dem großen Reiche beugend,
damit das große Reich für sich gewinnen werden.
So daß das eine denn sich beugt, um zu gewinnen,
die anderen gewinnen, dieweil sie sich gebeugt.
Wofern das große Reich kein weiter Streben hat,
als zu vereinen bloß die Menschen und zu weiden;
wofern ein kleines Reich kein weiter Streben hat,
als, jenem sich begebend, anderen zu dienen:
so dies wie jenes dann erlangt, was sein Begehr.
Nur muß, was groß, sich eben niedrig machen.[1])

Die Verfasser der Werke, in denen solche Ketten von Begriffen auftreten, sind alle miteinander irgendwie verwandt. Eine literarische Abhängigkeit voneinander ist bei vielen, aus deren Schriften hier Beispiele angeführt wurden, ausgeschlossen; andere wieder beziehen sich ausdrücklich aufeinander. Die Verwandtschaft scheint sich auch nicht unmittelbar aus den Gegenständen zu ergeben, auf die sich das Denken richtet; denn die einen reden von Gott, die anderen vom Weltall oder der Natur, wieder andere von inneren seelischen Vorgängen. Selbst die Art, wie die Verknüpfung der Begriffe ihrem Sinne nach gemeint ist, bleibt nicht bei allen dieselbe. Nur die äußere Form scheint auf den ersten Blick gleich oder doch sehr ähnlich zu sein. Sie schreiben auch nicht etwa immer nur in dieser Form; je weiter sie diese Form ausbauen, um so langweiliger und ermüdender wirkt der betreffende Abschnitt, wie auch eine Schrift langweilig, trocken und ermüdend wirkt, die nur aus wissenschaftlichen Deduktionen ohne Beispiel und ohne dazwischengestreutes Erzählen und Berichten besteht. Diese Kettenform des Satzbaues tritt nur so hier und da auf, wie sich in jeder modernen wissenschaftlichen Abhandlung irgendwo einmal ein Syllogismus oder eine Klassifikation rein logischer Natur finden. Um den Bereich vorläufig

1) Ebd. S. 178. Man beachte, wie die lange Strophe zu den Begriffen „groß" und „niedrig" in der ersten Zeile wieder zurückbiegt in der letzten.

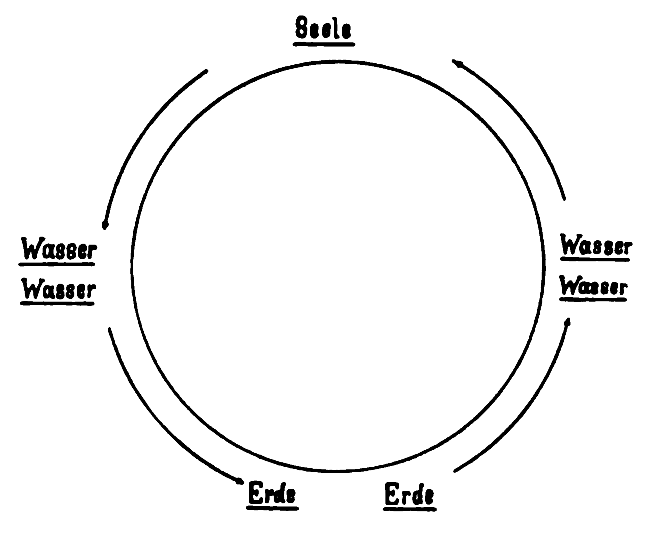
abzugrenzen, in dem wir diese Denkform antreffen, läßt sich zunächst negativ sagen: In den Werken des Aristoteles[1]), den Briefen und Fragmenten Epikurs, den Schriften der griechischen Skeptiker, in denen der meisten Scholastiker, besonders der Nominalisten, bei den englischen, französischen und deutschen Aufklärern, bei Descartes, Kant, in der ganzen modernen streng wissenschaftlichen Literatur findet sich — abgesehen von Zitaten — kein Satz, der so gebaut wäre wie die in unseren Beispielen hervorgehobenen. Im Alten Testament und in der talmudischen Literatur, ja überhaupt im genuin semitischen Schrifttum, soweit es mir bekannt ist, findet sich keine Spur solcher Gedankenführung, das Neue Testament dagegen ist stellenweise von solchen Satzbildungen ebenso durchsetzt wie die religiöse Literatur der Spätantike überhaupt. Als positives Ergebnis läßt sich die Behauptung aufstellen: Solche Begriffsverbindungen sind nur da möglich, wo wir es irgendwie mit Mystik zu tun haben, ja das Achten auf solche Form des Denkens und Sprechens scheint ein zwar äußerliches, aber untrügliches Mittel zu sein, Mystisches von Nichtmystischem strenger zu scheiden, als es bisher möglich war und von den vielen, die heute über Mystik schreiben, aber oft herzlich wenig von ihr verstehen, geschehen ist, weil sie den Wald vor Bäumen nicht sehen oder — durch irgendein Interesse bewogen — nicht sehen wollen. Zuerst wird man sich abgewöhnen müssen, alle Mystik auf ein unkontrollierbares Gefühl zurückzuführen. Auch der Mystiker denkt, und zwar oft sehr scharf und intensiv, nur denkt er in anderer Form als der Rationalist. Die mystische Denkform ist erst zu erforschen und die Logik der Mystik zu schreiben, so wie Aristoteles einst damit begann, die Gesetze der rationalen Logik aufzustellen.

Doch kehren wir nun zu Heraklit zurück, um hier das Wesen dieser Denkform im einzelnen zu studieren. Wir beobachteten, daß die typische Form mystischer Rede einen Kreislauf des Ge-

---

1) Bei Aristoteles habe ich bisher nur eine Ausnahme gefunden, und zwar in der berühmten Stelle der Metaphysik Λ 7, 1072^b 20. Hier beginnt der Gedanke nach mystischer Technik zwischen νοῦς, ἐνέργεια und ζωή hin und her zu schwingen. Hegel hat mit sicherem Instinkt gerade diese Stelle herausgehoben und an den Schluß seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften gesetzt: ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. . . . ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος.

dankens darstellt, der von einem Begriff ausgeht, andere anschließt und zum Ausgangsbegriff zurückkehrt, etwa in folgender Weise:



Figur 1.

ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

Seelen Tod Wasser werden, Wasser aber Tod Erde werden, aus Erde aber Wasser wird, aus Wasser aber Seele.

Das Überraschende ist nun, daß sich schon Heraklit offenbar der Tatsache bewußt war, daß es sich hier um einen Kreis der Worte und der Dinge handelte. Wie sollten wir sonst den Sinn folgender Fragmente verstehen: „Und es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes, und das Wachende und das Schlafende, und Jung und Alt. Wenn es umschlägt (τάδε γὰρ μεταπεσόντα), ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt (πάλιν μεταπεσόντα), dieses."[1] „Der Weg auf und ab ist ein und derselbe"[2], und „beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam"[3]. „Sie verstehen es nicht, wie es auseinanderstrebend ineinandergeht: παλίντροπος ἁρμονίη, wieder sich zurückwendende Harmonie wie beim Bogen und der Leier"[4], wo

1) 12 B 88. — 2) 12 B 60. — 3) 12 B 103. — 4) 12 B 51.



die Sehne oder die Saite zwei Enden eines sich biegenden Holzes aufeinander zu zwingt und miteinander vereinigt.

Das alles gilt nicht nur für den Kosmos, sondern zugleich auch für den Logos, die menschliche „Rede“. So wie in der Natur die einzelnen Elemente in einen sinnvollen Zusammenhang hineingezwungen werden, so zwingt der Logos die einzelnen Wörter (ἔπεα) in einen Sinn zusammen[1]). Der hier bei Heraklit zum ersten Male auftauchende Gedanke, daß das sinnvolle Gefüge der menschlichen Rede mit dem sinnvollen Gefüge der Welt wesensgleich sei, ist für die Weltanschauung der Antike überhaupt von größter Bedeutung gewesen. Wenn auch dieses Motiv den verschiedenen Systemen entsprechend abgewandelt wird, so bleibt es doch als solches erhalten. Kommt es Heraklit auf den Logos an, der in sich Gegensätze zu einem Sinn vereint, so verknüpft Demokrit den Logos mit seiner Elementenlehre. Buchstabe und Element sind dasselbe (στοιχεῖον). Wie sich die Rede, der Logos, aus Wörtern, diese aus Silben, diese aus Buchstaben zusammensetzt als den letzten, nicht mehr zerlegbaren Teilchen, den Atomen, so besteht die Welt aus Elementen, Elementenkomplexen und Elementensystemen[2]). Von Demokrit übernimmt Platon die Lehre[3]). Sie setzt sich im späteren Platonismus weiter fort. So finden wir sie bei Philon besonders klar dargestellt[4]): „Einige aber meinten die vier Elemente und Kräfte, aus denen unsere Welt besteht, nämlich Erde, Wasser, Luft und Feuer, als »Väter« bezeichnen zu müssen. Denn sie sagen, darein müsse jedes Geschöpf wieder aufgelöst werden. Wie nämlich Nomina und Verben und alle Teile der Rede (λόγος) aus den Buchstaben (στοιχεῖα) der Grammatik bestehen und wieder in jene letzten Bestandteile aufgelöst werden, ebenso ist jeder von uns zusammengemischt aus den vieren und hat aus jeder Substanz kleine Teile geborgt und zahlt nach festgesetzten Zeitperioden das Darlehen zurück. Wenn etwas an ihm trocken ist, gibt er es der Erde wieder, wenn feucht, dem Wasser, wenn kalt, der Luft, wenn heiß, dem Feuer. So tut er es mit den körperlichen Bestand-

1) Vgl. hierüber Ernst Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 3), 1925, S. 1ff. — 2) Das Material jetzt bei Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, 1923, S. 167f. — 3) Kratyl, 424 Eff., Phileb 17 Aff. u. ö. Vgl. dazu E. Sachs, Die fünf platonischen Körper, 1917, S. 193 u. 205; G. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924, S. 15f.; meinen Artikel „Logos“ in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie des klassischen Altertums XIII (1926) Sp. 1037f. — 4) Quis rer. div. heres 281ff., M. 513f.



teilen, die geistige und himmlische Art der Seele aber wird zum reinsten Äther als ihrem Vater gelangen. Denn es soll, wie die Alten sagen, eine fünfte, sich im Kreise bewegende Substanz geben, die sich von den vieren dem Werte nach unterscheidet, aus der die Sonne und der ganze Himmel entstanden sein sollen, von der auch entsprechend die menschliche Seele ein Bruchteil ist." Von hier aus führt der Weg zum Logos der Christen. Ihn läßt der Apokalyptiker Johannes sprechen: „Ich bin das A und das Ω, der da ist und der da war und der da kommt."[1]) Das heißt nach Dornseiff[2]), der dies Wort im Zusammenhang mit vielen ähnlichen Formeln behandelt, nichts anderes als: „Ich bin das All, ich reiche vom ersten bis zum letzten στοιχεῖον des Kosmos, in mir sind alle übrigen." So heißt es auch in einer gnostischen Mysterienschrift: „Vater aller Vaterschaft, denn das All ist aus dem Alpha herausgekommen und wird zu dem Omega zurückkehren, wenn die Vollendung aller Vollendung statthaben wird."[3]) Die Höhe, die zugleich eine Renaissance des Ältesten ist, erreicht diese Spekulation bei dem Gnostiker Markos, der seine Offenbarung über den Ursprung und das Wesen der Welt mit den Worten beginnt[4]): „Zu Anfang, als der Vaterlose, undenkbar, wesenlos, weder männlich noch weiblich, sein unbegreifliches Wesen begreiflich und sein unsichtbares Wesen sichtbar machen wollte, da öffnete er seinen Mund und entsandte das Wort (Logos), das ihm gleich war. Es trat vor ihn hin und zeigte ihm sein Wesen, da es als die Gestalt des Unsichtbaren in die Erscheinung getreten war. Das Aussprechen des Namens aber geschah auf folgende Weise: Er sprach das erste Wort seines Namens, und es lautete: Anfang (oder Ursprung)!

A P X H

Das war die Summe seiner vier Buchstaben (Elemente). Darauf sprach er das zweite, das ebenfalls aus vier Buchstaben bestand. Dann kam das dritte, das zehn Buchstaben enthielt. Das er

---

1) Apok. Joh. 1, 8: ἐγώ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Vgl. 21,6: ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. 22, 13: ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. Zum ganzen Motiv vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, 2. Auflage, 1925, S. 122ff. — 2) A. a. O. S. 126. — 3) Das Buch vom großen κατὰ μυστήριον λόγος cap. 50. Koptisch-gnostische Schriften, herausgegeben von Schmidt (Griechische christliche Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 1905), S. 320. — 4) Bei Hippolytos, Elenchos, VI, 42, 3ff. (Irenaeus 14, 1ff.); vgl. hierzu mein Buch Die Gnosis, 1924, S. 327ff.



danach sprach, enthielt zwölf Buchstaben. So bestand das Aussprechen seines ganzen Namens aus dreißig Buchstaben und vier Worten. Jeder der Buchstaben hat besonderes Zeichen, besonderen Charakter, besondere Aussprache, besondere Gestalt, besonderes Aussehen, und keiner von ihnen erkennt die Gestalt dessen, von dem er selbst nur ein Buchstabe ist, ja er umfaßt nicht einmal die Aussprache des Nachbars; mit dem Laut, den er selbst ertönen läßt, glaubt er das All mit Namen zu nennen. Denn jeder von ihnen hält seinen Laut für das Ganze, obwohl er doch nur ein Teil des Ganzen ist, und er hört nicht auf zu tönen, bis er in seinem Ton bis zum letzten Zeichen — des letzten Buchstabens gekommen ist[1]). Dann aber erfolgt, wie er sagt, die Wiederherstellung des Alls, wenn das All auf den einen Buchstaben (Element) gekommen ist und dieselbe Aussprache ertönen läßt." Wie bei Heraklit, so sind auch noch hier der Logosprozeß und der Weltprozeß einander zugeordnet. Der Logos bewegt sich im Kreise vom ersten Buchstaben durch die anderen und ihre mannigfaltigen Kombinationen zum ersten zurück, ebenso geht die Weltentwicklung von einem Urelement durch die vier anderen und ihre unendlich vielen Mischungen zum ersten zurück. Dann beginnt der Kreislauf von neuem.

Aus alledem haben wir zu entnehmen, daß die Philosophen der Antike, wenn sie davon sprechen, daß Denken und Sein dasselbe sind. hierunter etwa ganz anderes verstehen, als wir es auf Grund der Denkgewohnheiten der neueren Philosophen in der Regel tun. Wir sind geneigt, die Identität von Denken und Sein dadurch begründet zu denken, daß unsere Vorstellungen und ihre Verbindungen gleichsam Abspiegelungen der Gegenstände einer Außenwelt sind. Erst kommt für uns jedenfalls das Sein und dann das Denken als dessen Bearbeitung, die, wenn sie richtig ist, dem Sein entsprechen mag. Bei Heraklit und seinen Geistesverwandten ist das Verhältnis des Denkens, das ganz konkret als Reden genommen wird, zum Sein ein ganz anderes. In beiden zugleich wird ein und dieselbe Gesetzmäßigkeit entdeckt: die Verbindung an sich sinnloser und widerspruchsvoller Elemente zu einem sinnvollen, lebendigen Ganzen, das sich in ständiger Bewegung befindet, wobei immer wieder aus einem alles und aus allem eins wird. Diese den beiden Prozessen, dem des

1) Jeder Buchstabe des Weltwortes besteht wieder aus einzelnen Zeichen, so z. B. das A aus α, λ, φ und α, diese wieder so, und so weiter ins Unendliche. Vgl. Dornseiff a. a. O. S. 129.



Redens — Denkens und dem des Weltwerdens, gemeinsame Gesetzlichkeit ist an beiden das Wesentliche, ist der beide erfüllende Sinn, und darum sind sie wesensidentisch. Ist diese Wesensidentität mit einem Blick als ein Ganzes erkannt, so dient diese Erkenntnis als Grundlage aller weiteren Forschung, deren Aufgabe es nun ist, alle Teile aus diesem Ganzen heraus zu deuten. Auch hierin geht Goethe mit Heraklit. Auch für ihn ist es ein und dasselbe Lebensgesetz, das den Denkprozeß in uns und den Lebensprozeß außer uns beherrscht. So schreibt er am 24. Mai 1828 an den Kanzler von Müller über den Aufsatz von der Natur: „Daß ich diese Betrachtungen verfaßt, kann ich mich faktisch zwar nicht erinnern, allein sie stimmen mit den Vorstellungen wohl überein, zu denen sich mein Geist damals ausgebildet hatte. .... Die Erfüllung aber, die ihm (dem Aufsatz) fehlt, ist die Anschauung der zwei großen Triebräder aller Natur, der Begriff von Polarität und von Steigerung[1]), jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immer strebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sichs der Geist nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustoßen; wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen." Da das Weltgesetz sowohl im Kosmos wie im Menschen wirkt, hat diese Forschung zwei miteinander zusammenhängende Gebiete, auf die sie sich richtet. Sie kann daher sein Versenkung in die Welt oder Hinabsteigen in das eigene Ich. Da aber die Welt nur von außen betrachtet und auf ihr Inneres nur geschlossen werden kann, das Ich aber sich selber ganz hat und sich selbst erlebt, so wird dieses eigene Ich zum ersten und bevorzugten Forschungsgebiet. Was hier entdeckt wird, gilt dann ohne weiteres auch für die Natur draußen; denn dieses Ich ist selbst Natur, aber von innen gesehen, so wie es Goethe meint: „Liegt nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" Auch Heraklit geht diesen Weg ins Innere, und dann wendet er sich nach außen, um die Welt vom Menschen aus zu verstehen. Franz Werfels Wort: „Die Welt fängt im Menschen an", hätte in

---

1) Über das Gesetz der Steigerung bei Heraklit vgl. 12 B 115: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων = Zur Seele gehört der Logos, der sich selbst mehrt. Vgl. hierzu E. Hoffmann a. a. O. S. 6.

der antiken Mystik — und alle andere europäische Mystik ist nur ihre Wiederholung oder Verzerrung — seine tiefste Bedeutung gehabt. Hier haben wir es vor allem mit einem anderen, dem unseren entgegengesetzten Wirklichkeitsbewußtsein zu tun. Während für uns die Außenwelt, das Sein und zugleich das Objektive, das Wirkliche und Wahre ist, während das Ich als subjektiv, in Täuschung und Irrtum befangen gilt, ist für den Mystiker das Ich mit seinem inneren Leben das erste und wahrhaft Wirkliche; alles, was sonst in der Welt wirklich ist, kann nur von dieser unmittelbar erlebten Wirklichkeit aus gedeutet und verstanden werden. Darum sagt Heraklit: „Ich habe mich selbst gesucht.“[1]) Er fordert die Selbsterkenntnis wie das Orakel zu Delphi, aber in ganz anderem Sinne als Sokrates[2]). Unter den Vorsokratikern ist er der Philosoph, der in keiner Wissenschaft tätig ist und auch von keiner wissenschaftlichen Forschung seiner Zeit etwas wissen will. Er nennt das eitel Vielwisserei, die den Menschen nicht lehrt, Verstand zu haben[3]). Er richtet die Gedanken von außen nach innen und entdeckt dabei ein ganz neues Gebiet des Forschens: das Reich der Seele, und in ihm als das Tiefste den Logos. „Wenn du der Seele Grenzen abschreitest, so kannst du sie doch nicht ausfinden, wenn du auch jegliche Straße wandertest, so tief ist der Logos in ihr“[4]), und „der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt“[5]). Dieser Logos als das Innerste und Tiefste aber ist zugleich das Unpersönlichste und Objektivste, das, wodurch der Mensch mit allen anderen Menschen und mit der Natur übereinstimmt; er ist das Gemeinsame, das „Allgemeingültige“, das „Überindividuelle“, wie wir heute sagen würden. Wenn Graf Keyserling einmal sagte: „Nur im Innersten hängen die Menschen wesentlich zusammen“, wenn Richard Dehmel dichtete:

> Es ist in uns ein ewig Einsames,
> Es ist das, was uns alle eint;
> Es tut sich kund als Urgemeinsames,
> Je eigner es die Seele meint,

so drücken sie mit anderen Worten einen Grundgedanken Heraklits und aller abendländischen Mystik aus. Von hier aus werden

---

1) 12 B 101: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. — 2) 12 B 116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ φρονεῖν. — 3) 12 B 40. — 4) 12 B 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. 5) — 12 B 115.



die Worte verständlich: „Wenn ihr nicht auf mich, sondern auf den Logos hört, ist es weise zuzugestehen, daß eins alles ist“[1]), „Drum soll man dem Gemeinsamen, das heißt dem Allgemeinen folgen; denn der gemeinsame Logos ist der allgemeine“[2]), aber „mit dem Logos, mit dem sie doch am meisten beständig verkehren (dem Lenker des Alls), entzweien sie sich, und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, erscheinen ihnen fremd“[3]). Dieser innere Zusammenhang des Menschen durch den Logos mit der ganzen Natur und den anderen Geschöpfen ist ganz sinnlich und naturhaft gedacht. Hierüber berichtet Sextus Empiricus[4]): „Diesen göttlichen Logos nun ziehen wir nach der Lehre des Herakleitos durch den Atem ein und werden dadurch verständig, im Schlafe dagegen sind wir vergeßlich, während wir in wachem Zustande wieder vernünftig werden; denn im Schlafe schließen sich die Poren der Sinnesorgane, und der Geist in uns trennt sich ab von seiner Zugehörigkeit zu dem Umfassenden, während allein die Verbindung durch den Atem, gleichsam wie eine Wurzel, erhalten bleibt; sobald er (der Geist) aber abgetrennt ist, wirft er das Erinnerungsvermögen ab, das er vorher besaß. Im Zustand des Wachens aber kommt er durch die Poren der Sinnesorgane wie durch eine Art von Türen wieder hervor, trifft mit dem Umfassenden zusammen und nimmt das Vermögen des dem Logos gemäßen Denkens an. Wie nun die Kohlen, wenn sie ans Feuer kommen, sich verändern und glühend werden, davon getrennt aber verlöschen, so wird auch der unserem Körper von dem Umfassenden als Gastgeschenk verliehene Teil nach seiner Abtrennung alsbald des Logos bar, bei seiner Verbindung mit ihm durch die Mehrzahl der Poren aber ist er dem Ganzen wesensgleich.“ Wer also Luft einatmet, zieht mit ihr den Logos in sich hinein; so haben alle Menschen von Natur am Logos teil; er ist κοινός und ξυνός. Doch am Logos teilhaben von Natur und bewußt auf ihn hören, das sind für Heraklit zwei durchaus verschiedene Arten des Verhaltens. Hier scheiden sich die Geister. Die Menschen, die nach dem Logos und nach der Natur leben, auf sie hinhörend[5]), stehen den anderen gegenüber, die sich vom Vieh nicht unterscheiden.

---

1) 12 B 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντες ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι. — 2) 12 B 2. — 3) 12 B 72. — 4) 12 A 16; vgl. hierzu meinen Artikel „Logos“ in PWRE, XIII, Sp. 1051ff. — 5) 12 B 112: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

Der Denkform Heraklits, in der Gegensätze in einem Gedankenkreis aufgehoben werden, entspricht sein Weltbild. Von allen Gegensätzen hat keiner ihn so tief ergriffen und im Innersten bewegt wie der von Leben und Tod, Geborenwerden und Sterben. Wie andere vor ihm, so schreibt auch er über die Natur, περὶ φύσεως. Was bedeutete aber den Vorsokratikern das Wort Physis! Herzuleiten von φύω, wachsen (φυτόν, das Gewächs), schließt dieser Begriff für sie zunächst die Vorstellung des Entstehens und Vergehens der Organismen in sich, und der ganze Kosmos ist für sie ein φυτόν oder ein ζῷον[1]). Auch der Organismus zeigt in seinem Lebensprozeß den Kreislauf, der mit dem Samen beginnt, dem Einen, aus dem das Ganze herauswächst, das sich wieder in Einem, dem Samen, als dem Ziel seiner Entwicklung zusammenfaßt. Der Organismus stirbt, aber in dem von ihm erzeugten Samen hat er den Anfang neuen Lebens zurückgelassen. Diesen Gedanken spricht Heraklit selbst nicht aus, er findet sich dann aber bei dem Stoiker Kleanthes in engem Anschluß an heraklitische Terminologie: „Wie alle Teile irgendeines Einen aus Samen wachsen in den entsprechenden Zeiten, so wachsen auch die Teile des Weltganzen, zu denen auch die Tiere und die Pflanzen gehören, in den entsprechenden Zeiten. Und wie gewisse Logoi der Teile in den Samen zusammengehen und sich mischen und auch wieder geschieden werden, wenn die Teile entstehen, so entsteht aus Einem Alles, und aus Allem wird Eins zusammengeordnet, indem sich der Kreislauf methodisch und symphonisch abrollt.“[2]) Klarer noch formuliert Philon im Anschluß an stoische Quellen: „Aus den Pflanzen wird die Frucht, so daß aus dem Anfang das Ende entsteht, und aus der Frucht, die den Samen in sich schließt, wird wieder die Pflanze, so daß aus dem Ende der Anfang hervorgeht.“[3]) Wir werden sehen, wie gerade dieses Beispiel im Laufe der Philosophiegeschichte bei den Denkern, die ihre Logik vom organischen

1) E. Hardy, Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie, 1884, S. 21. — 2) Stoicorum vet. fragm., ed. v. Arnim, I, 497: ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γινομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων ἓν συγκρίνεσθαι, ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου. — 3) De opif. mundi 44 M 9: ἔκ τε γὰρ φυτῶν ὁ καρπός, ὡς ἂν ἐξ ἀρχῆς τέλος, καὶ ἐκ καρποῦ τὸ σπέρμα περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ πάλιν τὸ φυτόν, ὡς ἂν ἐκ τέλους ἀρχή. Die ganze stoische Lehre vom λόγος σπερματικός ruht auf dieser Beobachtung.

Lebensprozeß ablesen, immer wieder ungesucht auftritt. Der Kreislauf spielt sich aber nicht nur innerhalb des Lebens der Organismen ab. Die für uns toten Elemente haben auch an ihm teil. Der absterbende Organismus löst sich in die Elemente auf, wird in ihren Kreislauf hineingerissen, um in ihm irgendwo und irgendwann einmal wieder in die Form organischen Lebens zu kommen. So sind für Heraklit Tod und Leben nur scheinbar unversöhnliche Gegensätze, in Wirklichkeit aber ineinander übergehende Phasen eines einzigen großen Lebensprozesses, der sich in der rund umher abgeschlossenen Kugel des Alls abspielt. Das orphische Einweihungsmysterium leiht ihm die Worte und Bilder zum Ausdruck dieses Gedankens[1]). Wie hier der Gott dem in die Finsternis der Erde hinabgeführten Neophyten von Licht umflossen erscheint, wie dieser am Lichte des Gottes seine Fackel entzündet und nun als neu geboren in einem Lichtleben als Wächter der Menschen gilt, so heißt es von Heraklit: „Er spricht auch von einer Auferstehung des Fleisches, des irdischen, sichtbaren, in dem wir geboren sind, und weiß, daß Gott diese Auferstehung bewirkt. Sein Ausspruch lautet: Vor ihm aber, der dort ist, erhöben sie sich und wach würden Wächter der Lebendigen und der Toten."[2]) So ist der Tod nichts anderes

1) Vgl. hierzu die zusammengefaßte Darstellung der Lehre Heraklits in meinem kleinen Buche: Griechische Philosophie von Thales bis Platon, 1922, S. 41ff. Hier füge ich die Begründungen hinzu, wozu dort kein Raum war. — 2) 12 B 63; vgl. H. Diels, Herakleitos von Ephesos, 1901, S. 16: „Zum Verständnis des bisher unerklärten Fragments erinnere ich daran, daß Heraklit es liebt, seine Metaphysik in die Sprache der Mysterien zu hüllen, was Clemens ausdrückt, er habe den Orpheus bestohlen (Strom. VI, 27p. 752). So auch hier. Die Mysten mußten, solange sie noch im Stande der Unreinheit waren, in Finsternis mit Kot bespritzt am Boden liegen, bis sie der die Gottheit vertretende Priester (Daduche) vom Boden hob, die Befleckung abwusch, ihre Fackel an seiner entzündete und sie zum glanzvollen Anblick der Götter, sie selbst nun Götter, hinführte. So zündet der Tote, nach Heraklit, nunmehr erst lebendig Gewordene »in der Nacht seine Fackel an« (fr. 26), »erhebt sich vor dem Gott« der Unterwelt (vgl. zu fr. 98) und wird als Wiedergeborener, als Heros (zu fr. 24, 25) oder Dämon »Wächter der Menschheit«. Dies nach Hesiod, Werke und Tage 107." — Daß es sich in der Orphik nicht um ein Reinigungs-, sondern wie bei Heraklit um ein Wiedergeburtsmysterium handelte, habe ich in der Ztschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft XXXVI, 10 (1921) S. 295ff. in meinem Aufsatz „Zum iranischen Erlösungsmysterium" gezeigt. Zur Erklärung des γίνεσθαι ἐγερτί in fr. 63 habe ich dort herangezogen Aristophanes Βάτραχοι 340ff.: Ἔγειρε· φλογέας λαμπάδας ἐν χερσὶ γὰρ ἥκει . . . und hiermit verglichen das anonyme Zitat im Epheserbrief 5, 14: Ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

als der Anfang eines neuen Lebens. Das Ganze wird wohl als eine Auflösung in die Elemente und ein neue Zusammenfügung aus ihnen, als eine διάκρισις und σύγκρισις analog dem Vorgang im Makrokosmos, der von der διακόσμησις durch die ἐκπύρωσις zur ἀποκατάστασις führt, gedacht gewesen sein. Goethe hat in seinem Tragödienfragment „Prometheus" denselben Gedanken geformt und ihn mit den Gefühlen umkleidet, die zu ihm gehören:

Wenn aus dem innerst tiefsten Grunde
Du ganz erschüttert alles fühlst,
Was Freud und Schmerzen jemals dir ergossen,
Im Sturm dein Herz erschwillt,
In Tränen sich erleichtern will und seine Glut vermehrt
Und alles klingt an dir und bebt und zittert,
Und all die Sinne dir vergehn
Und du dir zu vergehen scheinst
Und sinkst und alles um dich her
Versinkt in Nacht, und du in inner-eigenem Gefühle
Umfassest eine Welt,
Dann stirbt der Mensch.

— — — — — — — — — —

Und nach dem Tod?

— — — — — — — — — —

Wenn alles, Begier und Freud und Schmerz,
Im stürmenden Genuß sich aufgelöst,
Dann sich erquickt in Wonne schlafft,
Dann lebst du auf, aufs jüngste wieder auf,
Aufs neue zu fürchten, zu hoffen und zu begehren[1]).

Auch hier ist an eine Auflösung ins Weltall gedacht und an einen sich immer wiederholenden Kreislauf des Lebens. Das Sterben erscheint als das Leben in seiner höchsten Steigerung, ein Leben, das überströmt und sich ins All ergießt. Der Tod des Leibes ist geradezu die Vorbedingung für ein neues und höheres Leben, so wie es im Johannesevangelium gemeint ist: „Amen, amen, ich sage euch, wenn nicht das Weizenkorn in die Erde fällt und *stirbt*, bleibt es selbst ein einziges; wenn es aber *stirbt*, bringt es viel Frucht. Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, der wird es bewahren zu ewigem Leben."[2]) Hiermit darf man wohl die

1) M. Morris, Der junge Goethe, Neue Ausgabe 1910, III, S. 323. — 2) Joh. 12. 24f.

Worte des Paulus verbinden: „Was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn. Und was du säest, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloßes Korn, etwa Weizen oder der anderen eines. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, und einem jeglichen von den Samen seinen eigenen Leib . . . Es wird gesäet verweslich, und wird auferstehen unverweslich . . . Es wird gesäet ein psychischer Leib, und wird auferstehen ein pneumatischer Leib.“[1])

Wie die Orphiker mit ihrem Auferstehungsglauben die Lehre von einem Totengericht verbanden, so warnt Heraklit: „Die Menschen erwartet nach dem Tode, was sie nicht erwarten noch glauben.“[2]) „Größerer Tod empfängt größere Belohnung.“[3]) Und wie sie im Blitzstrahl die Schicksalsmacht sahen, durch welche die Seele aus der himmlischen Heimat im Äther auf die Erde geschleudert und dem Fluche der Geburten preisgegeben wird[4]), so ist es auch bei Heraklit der Blitz, der als göttliches Feuer das ganze Weltall steuert und das Gericht über die Welt bringt, die er in einzelnen Perioden in Flammen aufgehen läßt[5]). Und wie die Mysten sprechen vom Rad der Geburten[6]), so lehrt Heraklit den Kreislauf der Seele, in dem Leben und Tod nur zwei Seiten des beide zugleich umfassenden Ringes des Werdens bedeuten: „Und es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung

1) 1. Kor. 15, 37ff. — 2) 12 B 27. — 3) So übersetzt Diels das oben S. 61 griechisch angeführte Fragment 12 B 25. — 4) So auf den Goldplättchen von Thurii bei Kern, Orphic. fragmenta 32 c u. d; vgl. K. Reinhardt, Parmenides, 1916, S. 198. — 5) 12 B 63—66: „Er sagt aber auch, es finde ein Gericht der Welt und alles dessen, was drinnen ist, durch Feuer statt, in folgendem: Das Weltall aber steuert der Blitz, d. h. er lenkt es. Unter Blitz versteht er nämlich das ewige Feuer. Er sagt auch, dieses Feuer sei vernunftbegabt und Ursache der ganzen Weltregierung. Er nennt es aber Mangel und Überfluß. Mangel ist nach ihm die Weltbildung, dagegen der Weltbrand Überfluß. Denn alles, sagt er, wird das Feuer, das heranrücken wird, richten und verdammen.“ — 6) Das Bild vom Rad (τροχός) und vom Kreis (κύκλος) ist gerade in der Orphik bekannt und stammt vielleicht überhaupt aus ihr: vgl. Kern a. a. O. 205: πάντα γὰρ αὐτοῖς ὑπόκειται τὰ στοιχεῖα πρὸς τὰς γεννήσεις τῶν θνητῶν ζῴων καὶ τὸν κύκλον ἀεὶ πληροῦσιν ἀπαύστως τῶν γενέσεων καὶ φθίσεων. 224 b: οὕνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνοιο ἀνθρώπων ζῴοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλως. 229: μία σωτηρία τῆς ψυχῆς αὕτη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ προτείνεται τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ὑπαλλάττουσα. 230: κύκλον τ' ἀλλῆξαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος. Ebd.: τῷ τῆς εἱμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ. 227 u. 132: Ῥείη . . . δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν, vgl. damit Philon, De somniis II 44 M. 664: κύκλον καὶ τροχὸν ἀνάγκης ἀτελευτήτου, und Jakob. 3, 6: ἡ γλῶσσα . . . φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως.

und Alt; wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses."[1]) Es handelt sich eben um einen Kreis, bei dem „Anfang und Ende gemeinsam" sind, bei dem es wohl einen Weg oben und einen unten herum gibt; aber „der Weg auf und ab ist ein und derselbe"[2]). Auch hier finden wir eine überraschende Übereinstimmung der Grundkonzeption dieses Gedankens mit Goethes Gedankenwelt:

> Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
> Und daß du nie beginnst, das ist dein Los.
> Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,
> Anfang und Ende immerfort dasselbe,
> Und was die Mitte bringt, ist offenbar
> Das, was zu Ende bleibt und anfangs war.

So ist es das Schicksal der menschlichen Seele, das bei Heraklit zum Weltgeschick wird. Der Kreis des Lebens, den die Seele zu durchlaufen hat, das Totengericht, der Blitz als Schicksalsmacht, das alles wird ihm zum Weltprozeß, und dadurch erhält das orphische Mysterium, das hier als Seelendrama gedeutet wird, eine im kosmischen Geschehen verankerte metaphysische, ja eine physikalische Begründung. Der Logos ist das Feuer, aus dem alles wird und in das sich alles wieder auflöst. Er ist „lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend"[3]), derselbe Logos, der im Menschen waltet

---

1) 12 B 88, siehe oben S. 73. — 2) 12 B 103, 60. — 3) 12 B 80. — Das Bestreben rationalistischer und materialistischer Philosophiehistoriker, Heraklit als Physiker und nicht als Mystiker zu verstehen, hat den Zusammenhang zwischen Logos und Feuer ganz verdunkelt. Das Feuer ist in der antiken Mystik Geistsubstanz, ja der Geist selbst. Sämtliche mir erreichbare Stellen aus der griechischen Literatur, an denen das Feuer als göttliche Substanz, ja geradezu als Geist auftritt, habe ich bei Gelegenheit der Erklärung des Wortes Mt. 3, 11 (Lk. 3, 16): „Er wird euch mit heiligem Geiste und mit Feuer taufen" gesammelt in meinem Buche: *Pneuma hagion*, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, 1922, S. 75ff. Darüber, daß das „Rad des Werdens" (τροχὸς τῆς γενέσεως) brennend vorgestellt wird, und daß es durch die „Zunge" in Brand gesteckt wird, vgl. R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, 1925, S. 86ff. — G. Burckhardt, Heraklit, 1925, S. 79 urteilt richtig, wenn er schreibt: „Wenn Goethe das Leben »eine holde Flamme« nennt, oder wenn Arndt singt: »Aus Feuer ward der Geist geschaffen« und Nietzsche in seinem »Schicksalslied« singt von der sich verzehrenden Flamme, so haben wir lauter dem heraklitischen Denken verwandte Symbole." — Überraschend ist Meister Eckharts Predigt vom Feuer, wenn man sie mit Heraklits Feuerlehre vergleicht: „Wenn das

und in der menschlichen Rede die Gegensätze in den Gedankenkreis zwingt.

Bauen wir Heraklits „System" von innen her auf, so stellt es sich dar als zusammengefügt aus konzentrischen Kreisläufen, von denen jeder diametral gegenüberliegende Gegensätze verbindet:

1. Der einzelne Satz der menschlichen Rede geht von einem Anfang zu einem diesem entgegengesetzten Ende, um von ihm zum Anfangsbegriff zurückzukehren.

2. Die menschliche Seele wandert vom Leben zum Tode und vom Tode wieder zum Leben.

3. Die ganze Welt entfaltet sich aus einem Element, dem Feuer, zu allen Elementen, um aus allen wieder zu einem zu werden.

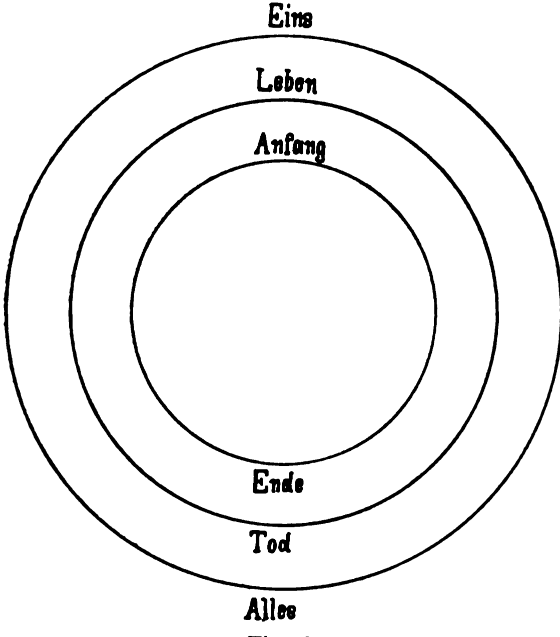


Fig. 2.

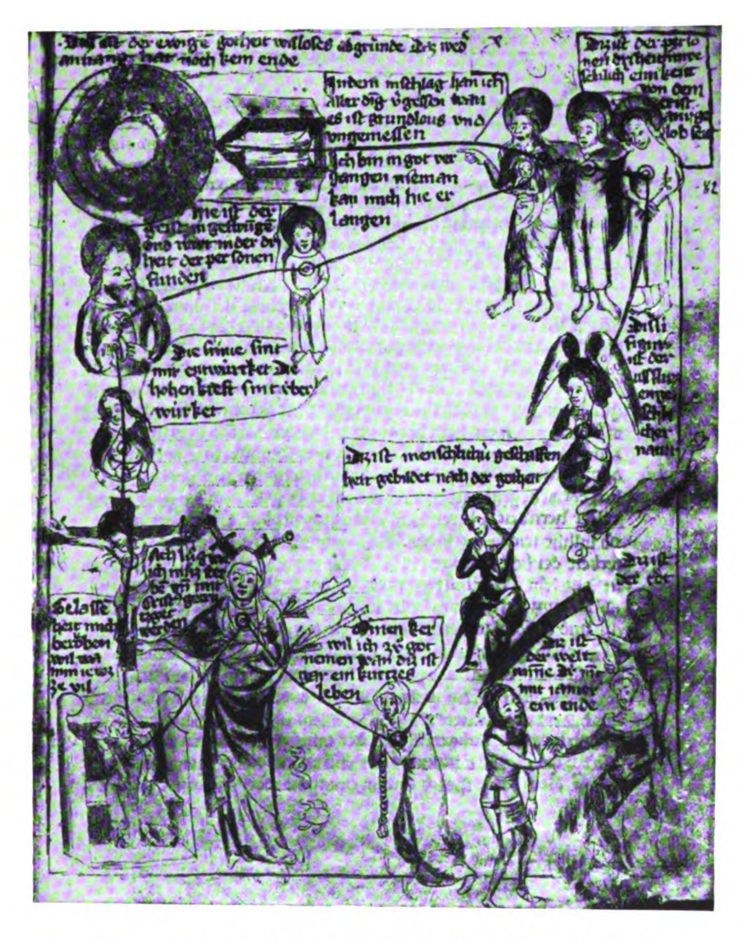
Daß dabei die Kreise aufrecht stehend gedacht sind, geht allein schon aus dem Wort hervor: „Der Weg auf und ab ist ein und derselbe" (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή). Daß es sich dabei um die Denkform und die Weltanschauung der abendländischen

Feuer wirkt und zündet und das Holz in Brand setzt, so macht es das Holz gar fein und sich unähnlich, benimmt ihm das Grobe, Kalte, Schwere und Wasserfeuchte und macht es immer mehr sich selber, dem Feuer, ähn-

Mystik handelt, läßt sich vorläufig durch ein Beispiel aus den Schriften des mittelalterlichen Mystikers Seuse verdeutlichen, der dieselbe Vorstellung von ineinanderliegenden Kreisen, die wir bei Heraklit aus dem Sinn des Ganzen erschlossen haben, selbst in Worten ausdrückt, wo es sich darum handelt, den Dreieinigkeitsbegriff und zugleich den ganzen Zusammenhang von Gott, Welt und Menschenseele anschaulich darzustellen[1]): „Es sagt ein weiser Meister, Gott sei, seiner Gottheit nach, wie ein gar weiter Ring[2]), dessen Mittelpunkt allenthalben sei und der Umschwung nirgends. Hier nimm dies in deine bildliche Betrachtung: wenn jemand mit einem schweren Stein fest in ein stillstehendes Wasser würfe, so entstünde ein Ring im Wasser. Und der Ring macht aus seiner Kraft einen anderen, und der abermals einen anderen; und nach der Kraft des ersten Wurfes werden auch die Kreise weit und breit. Das Vermögen des Wurfes könnte also kräftig sein, daß das Wasser alles überginge. Hier nimm bildlich im ersten Ringe die vermögende göttliche

---

lich. Doch beruhigt und begnügt noch bescheidet sich sowohl Holz wie Feuer bei keiner noch so großen Wärme und Hitze und Ähnlichkeit, bis daß das Feuer sich selber in das Holz gebiert und ihm seine eigene Natur gibt und ein Wesen, wie es selber hat, also, daß alles nur ein Feuer ist, ungeschieden eines ganz und gar. Und also, bis es dazu kommt, ist da immer ein Wüten und Kriegen, ein Kraspeln und Streiten zwischen Feuer und Holz. So aber nun alle Ungleichheit aufgehoben und abgetan ist, so gestillt das Feuer und geschweigt das Holz. Ja fürwahr, ich sage noch mehr: daß die geheime Kraft der Natur so gut wie Anderheit auch Ähnlichkeit heimlich haßt, insofern auch sie noch Unterschied und Zweiung in sich trägt, und sucht in ihr das Eine, das allein es an ihr liebt... Und also habe ich auch gesagt, daß die Seele Ähnlichkeit haßt und sie nicht als solche um ihrer selbst willen liebt, sondern nur um des Einen willen, das in ihr verborgen und ein wahrer »Vater« ist aller Dinge im Himmel und auf Erden, ein Beginn sonder allen Beginn. Und darum sage ich: Solange noch Ähnlichkeit zu finden ist und erscheint zwischen Feuer und Holz, so gibt es da auch nimmer wahre Lust und Schweigen, weder Ruhe noch Genüge. Und so sprechen auch die Meister: Das Feuerwerden geschieht mit Widerstreit, mit Weh und Unruh in der Zeit, aber Feuersein ist Lust sonder Zeit und Ferne." Aus dem Buch der göttlichen Tröstung, Deutsche Mystiker, Band III: Meister Eckhart, ausgewählt und übersetzt von Joseph Bernhart, S. 151f. — 1) Deutsche Mystiker, Band I: Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von W. Oehl, S. 140ff. — 2) Siehe oben S. 65: Und die Meister sprachen, in dem Ausflusse der Kreatur aus dem ersten Ursprung sei ein zirkelrundes Wiederbeugen des Endes auf den Anbeginn; denn wie das Ausfließen der Personen aus Gott Vorbild und Urbild ist des Ursprunges der Kreatur, also ist es auch ein Vorspiel des Wiederfließens der Kreatur zurück in Gott.



Ausgang und Rückkehr der Kreatur zu Gott
Nach einer Zeichnung in der Berliner Handschrift vom Leben Seuses

Aus: J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters.
Verlag Ernst Reinhardt in München 1922.

Auch hier beginnen wir mit der Analyse eines Textstückes, einem in sich abgeschlossenen Gedankengang, und zwar — wie schon aus den Verknüpfungen mit „darum“, „denn“, „also“ hervorgeht — einem logischen Beweis, dem Produkt eines Denkprozesses.

Röm. 5, 12—21:

Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος,

Darum: wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineinkam und durch die Sünde der Tod,

καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον·

so ist auch zu allen Menschen der Tod hindurchgekommen, weil alle sündigten;

ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωυσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. —

denn bis zum Gesetz war Sünde in der Welt, Sünde aber wird nicht gerechnet, wenn kein Gesetz ist; aber es herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über die, die nicht gesündigt hatten durch ähnliche Übertretung wie Adam, der ist ein Vorbild des zukünftigen. —

Problem der Denkform überhaupt zu sehen und als solches anzuerkennen, zeigte die erste Rezension von Jülicher (Deutsche Literaturzeitung, 1924, S. 109ff.), die den überlegenen und persönlich herabsetzenden Ton angab, in dem man mit mir zu reden habe. Sie schloß mit den Worten: „Wir Alten, die wir von der alten Logik nicht loskommen, staunen über die grenzenlose Fremdheit dieses Paulusangesichts und fürchten um das Evangelium: gottlob hat L. über die Denktechnik Jesu selber noch nichts ausgesagt“ . . . und dann kommt eine Handvoll Injurien, die hier zu wiederholen für Jülicher peinlich sein könnte. Es gibt trotzdem immer noch auch sehr alte Menschen, die mit Platon und Aristoteles gerade das Staunen über Altbekanntes, an dem Alltagsmenschen nichts Neues und Aufregendes finden, das Staunen über das uns Fremde in den Dingen und Menschen, mit denen wir täglich umgehen, für den eigentlich philosophischen Trieb halten. Den Philosophen wird hoffentlich das Staunen über die „Fremdheit“ nicht zu Klagen, sondern zum Mitdenken über so vieles veranlassen, was wir bis jetzt noch nicht gesehen haben. Mehr beabsichtige ich nicht. Der Theologe braucht nicht gleich für das Evangelium zu fürchten, wenn ich mir erlaube, ihn zu fragen: „Verstehst du auch, was du da liest?“

Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.

Aber nicht wie mit dem Fall, so verhält es sich auch mit der Gnadengabe; sondern wenn durch des Einen Fall die Vielen starben, so ist um so vieles reicher die Gnade Gottes und das Geschenk in Gnaden des einen Menschen J. Chr. für die Vielen.

καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα. εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Und nicht wie da, wo durch Einen gesündigt wurde, verfährt die Gabe; denn dort hebt das Gericht bei Einem an zur Verdammnis; hier hebt die Gnade bei vielen Fällen an zur Gerechtsprechung. Und wenn durch des Einen Fall der Tod herrschte durch den Einen, um so viel mehr werden die, die den Reichtum der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, Jesus Christus.

Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς·

Also nun: wie durch Eines Fall für alle Menschen es zur Verdammnis kam, so muß auch durch Eines Gerechtsprechung es für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens kommen.

ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen Sünder wurden die Vielen, so werden auch durch den Gehorsam des Einen Gerechte werden die Vielen.

νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα·[1])	Das Gesetz aber kam noch dazu, damit größer werde der Fall.
οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον	Wie aber groß wurde die Sünde, wurde um so reicher die Gnade, damit so wie herrschte die Sünde durch den Tod, so auch die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.	durch Jesus Christus, unsern Herrn.

Wie ein Pendel bewegt sich der Gedanke zuerst hin und her, her und hin: von der Sünde zum Tode, vom Tode zur Sünde. Dann schlägt es weiter aus und trifft auf den Begriff des Gesetzes, und nun schwingt es vorbei an Gesetz und Sünde, Sünde und Gesetz, Tod und Sünde. Wieder greift es weiter: Gabe und Gnade, Charisma und Charis treten in seinen Bereich. Es kommen Verdammnis, Gerechtigkeit und Gerechtsprechung hinzu. Schließlich überschlägt es sich: es trifft den Gegenpol des Ausgangspunktes. Von Sünde und Tod, zwischen denen es zuerst hin- und hereilte, gelangt es zu deren Gegensätzen: zum Gehorsam, der der Sünde des Ungehorsams, zum ewigen Leben, das dem Tode gegenübersteht. Zuletzt aber klingen alle Begriffe „Gesetz, Sünde, Gnade, Tod, Gerechtigkeit und ewiges Leben“ zusammen wie im Schlußsatz einer Symphonie, der alle angeschlagenen Motive ineinander verwoben zum Ausklang bringt. Das Pendel beschreibt einen vollen Kreis, in dem sich die Begriffe zu polaren Gegensätzen ordnen: Die Sünde steht der Gnade gegenüber, der Tod dem Leben, das Gesetz der Gerechtigkeit, die Verdammnis der Rechtfertigung, der Ungehorsam dem Gehorsam. Be-

---

1) R. Liechtenhan, Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie, 1922, S. 22 bemerkt hierzu: Röm. 5, 16 muß sagen wollen: als sich die Sünde gesteigert hatte, wurde Gottes Heilstat provoziert; durch das Übermaß der Sünde mußte die Welt zum Erlösungswerk reif werden. Das bestätigt die Fortsetzung in V. 20; vollständig müßte hier der Gedankengang lauten:

νόμος παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.
τὸ παράπτωμα ἐπλεόνασεν, ἵνα ὑπερπερρισσεύῃ ἡ χάρις.
ἡ χάρις ὑπερεπερίσσευσεν, ἵνα βασιλεύσῃ ἡ δικαιοσύνη εἰς ζωὴν αἰώνιον.

herrscht aber wird das Ganze durch zwei besonders hervorgehobene, sich ebenfalls polar gegenüberstehende Motive: der eine Mensch Adam, der allen (vielen) Menschen Sünde und Tod brachte, und der eine Mensch Jesus Christus, der allen (vielen) Menschen zur Rechtfertigung und zum Leben verhilft.

So ist der ganze Abschnitt, den wir hier vor uns haben, der inneren Struktur seiner Gedankenführung nach ein äußerst kunstvolles, in sich gerundetes Gebilde. Und doch verspüren wir nichts von einer steifen, künstlichen Rhetorik; alles atmet die Frische unmittelbarster, aus dem Innersten sprudelnder, leidenschaftlich bewegter Rede, die leicht von einem Gedanken zum anderen springt, mit instinktiver Sicherheit die Verknüpfung der Begriffe findet und den angesponnenen Faden nie verliert. Was den kunstvollen Bau hervorbringt und die Sicherheit im Aufgreifen und Durchführen der Motive gewährleistet, das ist ein Gedankenkreis im buchstäblichen Sinne des Wortes, der in seiner Totalität erschaut dem Schöpfer dieser Rede fest vor dem geistigen Auge steht. In ihm ist der ganze Inhalt des Beweises, der hier in der Zeit als ein Nacheinander von Gedanken entwickelt wird, gleichzeitig und nebeneinander als geistiges Gebilde vorhanden, so klar und so scharf, daß es sich als Zeichnung mit Leichtigkeit festhalten läßt:

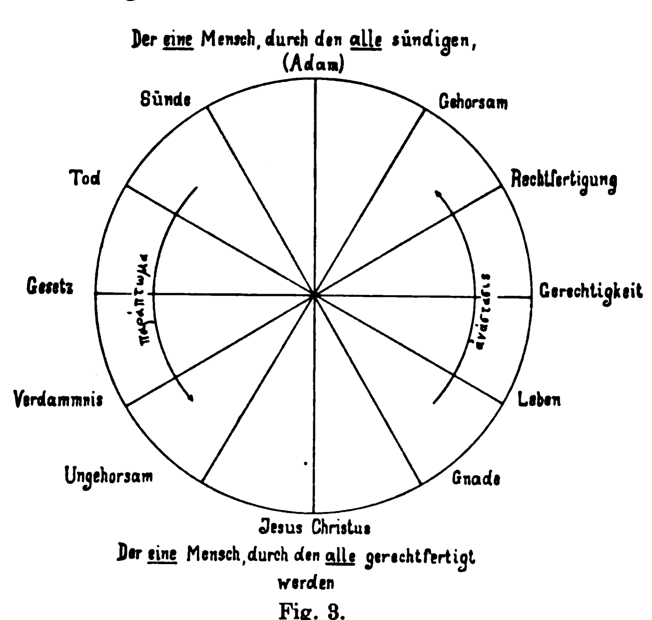


Fig. 3.

So die Form des Ganzen. Was aber ist der Gehalt, der Sinn? Versuchen wir es zuerst, ihn mit den Mitteln unserer Logik zu erfassen, indem wir den Worten des Apostels folgen, so wie sie dastehen, und sehen wir zu, wie weit wir damit kommen. Paulus sagt zunächst, daß durch einen Menschen, Adam, die Sünde in die Welt gekommen ist. Was damit gemeint wird, ergibt sich von selbst aus der Sündenfallgeschichte des Alten Testaments. Ihre Kenntnis wird also vorausgesetzt. Durch Adams Sünde aber ist zugleich der Tod in die Welt gekommen. Wenn wir unter Welt die Menschheit verstehen, so ist auch das aus dem Alten Testament zu erklären; denn Adam wird ja aus dem Paradiese zur Strafe für seine Sünde vertrieben, „daß er nicht ausstrecke seine Hand und breche auch vom Baume des Lebens und esse und lebe ewiglich". Der nächste Gedanke: „so ist auch zu allen Menschen der Tod hindurchgekommen, weil alle sündigten", macht bereits Schwierigkeiten. Daß alle Menschen sterben müssen, weil das Paradies mit dem Baume des Lebens ihnen allen verschlossen bleibt, ist selbstverständlich; daß aber auch alle sündigen müssen wie Adam, läßt sich nicht ohne weiteres einsehen. Eine logische Notwendigkeit besteht hierfür nicht. Aus der Tatsache, daß ein Vater gestohlen hat, folgt nicht, daß auch alle seine Kinder und Kindeskinder stehlen müssen. Aus der alttestamentlichen Geschichte geht das auch nicht hervor. Schon Abel gefällt Gott wohl, und bis zur Sintflut sind immer einige da, die nicht sündigen und Gottes Zorn nicht auf sich herabziehen. Ganz verwirrt aber scheint der nun folgende Gedankengang: „Denn bis zum Gesetz war Sünde in der Welt, Sünde aber wird nicht gerechnet, wenn kein Gesetz ist; aber es herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über die, die nicht gesündigt hatten durch ähnliche Übertretung wie Adam, der ist ein Vorbild (τύπος) des zukünftigen." Aus der Tatsache, daß Sünde nicht gerechnet wird, wenn kein Gesetz da ist, müßte logisch folgen, daß dann auch die Strafe für die Sünde, der Tod, ausbleibt. Das folgt bei Paulus aber nicht daraus, sondern der Tod herrscht trotzdem, und zwar nicht nur, wie man erwarten müßte, über die, die gesündigt haben, da ja zwischen Sünde und Tod ein fester Zusammenhang angenommen wurde (Ursache und Folge), sondern auch über die, die nicht sündigten. Wo kommen aber plötzlich die Leute her, die nicht sündigten? Eben war doch ausdrücklich gesagt worden, daß alle gesündigt haben! Das ist ein harter logischer Widerspruch oder mindestens eine stillschweigend vollzogene Zurücknahme der oben aufgestellten

Behauptung. Von Adam heißt es dann, er sei ein Vorbild (τύπος) des zukünftigen, nämlich des zukünftigen zweiten Adam, das heißt: des Christus. So ergibt es sich aus dem Folgenden. Wenn Adam typisch für Christus sein soll, wird logisch gefordert, daß beide in wesentlichen, typischen Zügen übereinstimmen. Typisch für Adam ist doch wohl, daß er der erste Mensch war, von Gott geschaffen, daß er sündigte und daß er dafür mit harter Arbeit und dem Ausschluß vom ewigen Leben bestraft wurde. Die logische Forderung wäre nun, daß nachgewiesen würde, daß auch Jesus Christus ein erster Mensch war, von Gott geschaffen, daß er sündigte, dafür bestraft und vom ewigen Leben ausgeschlossen wird. Der Text müßte also weiterhin lauten: ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα. Paulus aber sagt das Gegenteil: ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα. Man könnte sagen: Adam ist nach Paulus hier an dieser Stelle insofern typisch für Christus, daß dieser von allem gerade das Gegenteil tut und tun muß, was Adam tat. Ist das logisch? Das einzige Typische, was übrig bleibt, ist nur die Behauptung, daß Adam einer war und auf viele wirkte und Christus auch einer ist und auf viele wirkt: „Wenn durch des Einen Fall die Vielen starben, so ist um so vieles reicher die Gnade Gottes und das Geschenk in Gnaden des einen Menschen Jesus Christus für die Vielen." Aber auch dieses wenige Typische wird nicht aufrecht erhalten, sondern in sein Gegenteil verkehrt. Die Darstellung der Parallele zwischen Adam und Christus geht wieder nicht mit ὡς, sondern mit οὐχ ὡς weiter: „Und nicht wie da, wo durch Einen gesündigt wurde, verfährt die Gabe; denn dort hebt das Gericht bei Einem an zur Verdammnis; hier hebt die Gnade bei vielen Fällen an zur Gerechtsprechung. Und wenn durch des Einen Fall der Tod herrschte durch den Einen, um so viel mehr werden die, die den Reichtum der Gnade und Gabe der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, Jesus Christus." Obgleich die Parallelität zwischen dem ersten und dem zweiten Adam darin besteht, daß hier allen Forderungen der Logik zum Trotz zwei Vorgänge als parallel und zugleich entgegengesetzt gedacht werden sollen, wird hieraus geschlossen, daß trotz oder gerade wegen der Gegensätzlichkeit der Endprozeß dem Anfangsprozeß parallel laufen muß: „Also nun: wie durch Eines Fall für alle Menschen es zur Verdammnis kam, so muß auch durch Eines Gerechtsprechung es für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens kommen. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen Sünder wurden die

Vielen, so werden auch durch den Gehorsam des Einen Gerechte werden die Vielen."

Das alles ist mit unserer Logik nicht auflösbar, und hier hilft auch kein theologischer Kommentar; denn keiner geht auf die Schwierigkeiten ein, die dieser Abschnitt und sehr viele andere gerade dem Denken machen. An die Stelle der Analyse mit logischen Mitteln treten meist ein paar allgemein gehaltene Redensarten, oder es wird nicht das erforscht, was Paulus sich hier dachte, sondern einfach entwickelt, was der Kommentator sich darunter denkt. So heißt es etwa in dem großen, die Ergebnisse der modernen Exegese zusammenfassenden Werke: Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt[1]): „Diesem, durch seine rabbinische Beweisführung uns fremdartig berührenden Abschnitt, wird man nur gerecht, wenn man bedenkt, daß Paulus hier einen begeisterten Lobhymnus auf Christus schreiben wollte." Entweder weiß der Verfasser nicht, was ein Hymnus ist, oder er weiß nicht, was ein rabbinischer Beweis ist. Der Leser darf sich nun heraussuchen und wählen, ob er das für einen Hymnus oder für einen Beweis halten will oder für beides zugleich. Eine „logische" Bewältigung des Sinnes dürfte das jedenfalls nicht sein. Ein hymnenartiger Beweis ist logisch etwa dasselbe wie hölzernes Eisen. Adolf Deißmann schreibt in seinem großen Pauluswerke[2]): „Typisch rabbinisch sind auch die großartigen Parallelisierungen Adams und Christi im ersten Korinther- (15, 22ff, 45ff.) und im Römerbrief (5, 12ff.). Im ganzen aber hat man meines Erachtens die »rabbinische« Dialektik des Paulus wie seine Dialektik überhaupt sehr überschätzt. Beweisführung im strengen Sinne des Wortes, geradliniger »Gedankenfortschritt« sind nicht die starke Seite des Paulus. Die Exegeten haben ihn da oft zu peinlich befragt, und ihre vielen Versuche der Wiederherstellung der »Disposition« der Paulusbriefe sind unerfreuliche Verholzungen und Versteifungen einer regellos genialen Produktion. Wo man mit ihm an den Endpunkt eines geraden Weges zu kommen erwartet, sieht man sich mitunter an den Ausgangspunkt eines Circulus zurückgeführt. Paulus ist, z. B. in der Polemik, eine viel zu impulsive Natur, um ein großer Dialektiker sein zu können." Vieles ist hier sehr richtig gesehen, aber Deißmann liebt es, das meiste in der Schwebe zu lassen. Das feste Zufassen

1) 2. Bd. 1907, Der Römerbrief, S. 29 u. 33. — 2) Paulus, 2. Auflage, 1925, S. 84f.

aber kann auch einer „regellos genialen Produktion" nichts schaden. Hier haben wir es nur mit dem „typisch Rabbinischen" zu tun. Deißmann übernimmt das wohl von anderen, bei denen es auf dem Gebiete der Paulusforschung fast zum Grundsatz wurde: Was man nicht erklären und verstehen kann, das sieht man für rabbinisch an. Da es sehr wenige protestantische und katholische Theologen gibt, die im Talmud und in der rabbinischen Literatur wirklich Bescheid wissen, wird man damit immer einigen Erfolg haben. Jüdische Gelehrte, die in dem rabbinischen Schrifttum aufwuchsen und mit ihm täglich umgehen, urteilen ganz anders. So schrieb Heinemann in seiner Rezension meiner Schrift über den Apostel Paulus als Denker[1]): „Die grundstürzenden Anschauungen dieses noch nicht drei Bogen füllenden Schriftchens haben bei den Neutestamentlern starke, wenn auch verständlicherweise nicht immer freundliche Beachtung gefunden. Der jüdische Leser wird zunächst zu bemerken haben, daß ihm in der Tat die Denkweise des Paulus an den herangezogenen Stellen durchaus fremd erscheint — fremder als dem christlichen, dem diese Stellen von Jugend an vertraut sind —, daß sie ihn insbesondere in keiner Weise an die rabbinische Argumentationsmethode erinnert, im Gegensatz zu dem Jesus der Evangelien, dessen Denkweise uns auch da mühelos verständlich ist, wo wir seine Eschatologie und ihre Konsequenzen als unjüdisch ablehnen." So stehen sich die Meinungen über das, was „rabbinisch" ist und was nicht, recht hart gegenüber. Eine Entscheidung kann nur dadurch herbeigeführt werden, daß die Denkformen, die den Beweisen des Paulus und denen der Rabbiner zugrunde liegen, analysiert werden. Eine derartige kreisförmige Gedankenführung findet sich jedenfalls im Talmud ebensowenig wie im Alten Testament.

Doch wir haben es vorläufig immer noch nur mit diesem einen Abschnitt aus dem Römerbrief zu tun und sind mit seiner Analyse noch nicht fertig. Wir haben die Kreisform und die Verbindung von Gegensätzen konstatiert. Wir haben ferner gezeigt, daß der Abschnitt mit den Mitteln unserer traditionellen Logik nicht verstehbar zu machen ist. Wir haben nun weiter zu fragen: Wie und mit welchen Mitteln kann nun der Sinn dieses Beweises erfaßt werden?

Schon bei Heraklit sahen wir, daß die kreisförmige Ge-

1) In der Monatsschrift für die Wissenschaft des Judentums, Mai 1925.



dankenführung auf eine Anschauung zurückgeht, an der sich das Denken orientiert, auf die Beobachtung des Lebensprozesses, durch den aus dem Samen der Organismus und aus diesem wieder der Same wird. Das Denken ist dynamisch und bewegt sich dem in der Natur herrschenden Lebensrhythmus gemäß. Unsere Logik dagegen ist vom Verhalten toter Dinge zueinander abgelesen; sie ist statisch, duldet keine Übergänge, sondern fordert harte Grenzen, die unüberschreitbar sind. Versuchen wir es, dem paulinischen Gedankengange die Anschauung eines Lebensprozesses zugrunde zu legen, um zu sehen, ob auf diesem Wege eine Erschließung des Sinnes gelingt. Ich greife zu einem Beispiel und erzähle eine kurze, sehr einfache Geschichte aus dem Reiche der Pflanzen[1]):

Der Herr des Lebens pflanzte einen Weinstock in paradiesisch fruchtbares Land. Dort sollte er wachsen und mit seinen Reben den ganzen Berg überziehen zur Freude des Herrn. Da kam der böse Feind und setzte dem Stock an die zarteste Wurzel ein kleines, unscheinbares, häßliches Tier. Von da an trug er in seinem Lebenssafte den Tod. Die Brut des Tieres entwickelte sich zugleich mit dem Weinstock. Er senkte seine Reben in die Erde, die bald immer kleiner und schwächer wurden, da dem Mutterstock die Kraft ausging. Kaum hatten sie ihre Wurzeln entfaltet, so waren sie auch dem schleichenden Gift verfallen, das zu ihnen herüberwanderte. Der Hauptstock starb ab. Die vielen welken Blätter der Ableger kündeten den Tod, der auf sie wartete. Der Herr des Berges sah den Verfall. Mehrmals unternahm er den Versuch, rettend einzugreifen. Er nahm die kräftigsten Schößlinge heraus, vernichtete die anderen mit Feuer und

---

1) Das folgende Beispiel entspringt persönlichen Erlebnissen. Als Student war ich während der Universitätsferien mehrere Jahre lang in den Elsässer Weinbergen tätig im Dienste der staatlichen Reblauskommission, die uns zu Untersuchern und Arbeiterkolonnenführern ausbildete. Wer die furchtbaren Wirkungen der Reblaus, die nicht, wie viele Leute glauben, an den Blättern, sondern an den Wurzeln sitzt, kennt, wird dieses Beispiel nicht als so geschmacklos empfinden wie der Laie auf diesem Gebiete. Die mühselige Arbeit in den steinigen Bergen jeden Tag von sechs bis sechs Uhr in glühender Hitze legte den Gedanken an den Weinberg des Herrn recht nahe, und wenn als das Böse die Reblaus auftritt, die ihr tödliches Werk unterirdisch verrichtet, so wird das jeder verstehen, der diesen Ruin blühenden Lebens mit angesehen hat. — In den verseuchten Bergen pflanzt man amerikanische Reben an, auf die deutsche Edelreiser aufgepfropft sind. Diese sind derartig kräftig, daß ihnen die Reblaus nichts schadet; sie sind gleichsam gegen die Seuche immun.

Schwefel oder durch eine Wasserflut. Was er übrig behalten hatte, pflanzte er wieder ein. Aber alles half nichts. Auch die übriggebliebenen Pflanzen trugen das Gift und den Tod in sich. Da holte der Herr aus der anderen Welt den Sproß einer Rebe anderer Gattung, die so lebenskräftig war, daß sie das bösartige Gewürm wohl ankriechen, ihr aber nichts anhaben konnte. Auf einen der alten Stöcke, der ihm noch am reinsten und unberührtesten erschien, pfropfte er das Reis auf. Bald trieb es lange, kräftige Reben, zwölf an der Zahl, senkte sie in die Erde, und zwischen den kranken, todgeweihten Gewächsen entstanden neue, lebensfähige, an denen die Macht des bösen Feindes zuschanden wurde. Von ihnen schnitt der Herr viele Knospen ab und fügte sie in alle anderen kranken Reben ein, soweit sie noch am Leben waren. Sie wurden dadurch alle verwandelt, schlugen neu aus, und bald stand der ganze Weinberg als eine lebendige, gegen den Tod und das Gift gefeite Neupflanzung da, die darauf wartete, daß der Herr wiederkomme und die Ernte abnehme. Das Alte war vergangen, siehe, es war alles neu geworden. Alle waren so vollkommen wie der erste, als Gott ihn pflanzte, ehe der böse Feind ihm das Gift brachte[1]). —

Und nun übersetzen wir das in die Sprache des Paulus: Wie durch einen Rebstock das Übel in den ganzen Weinberg hineinkam und durch das Übel der Tod, so ist auch zu allen Reben der Tod hindurchgekommen, weil alle dem Übel verfielen. Dieser eine Rebstock (der zuerst dem Übel verfiel) ist das Vorbild des zukünftigen (durch den der ganze Weinberg gerettet wurde). Aber nicht wie mit der Erkrankung des ersten Rebstocks, so verhält es sich auch mit dem Reis, das der Herr in den Weinberg brachte; sondern wenn durch die Erkrankung der einen Rebe die vielen starben, so ist um so vieles reicher die Wirkung des durch den Herrn in den Weinberg gebrachten Geschenkes für die vielen Reben. Und nicht wie da, wo durch die Erkrankung des einen Stockes die vielen befallen wurden, verfährt das neue Reis; denn dort fing die Erkrankung bei Einem an zum Verderben, hier werden auf viele Reben zugleich Knospen dieses Reises aufgepflanzt zu ihrer Gesundung. Und wenn durch die Erkrankung des einen Stockes der Tod

1) Daß dieses Beispiel paulinisch gedacht ist, zeigt Röm. 11, 16ff., wo das Volk Israel mit einem Ölbaum verglichen wird, auf den die Zweige eines wilden Ölbaums (die Heiden) aufgepfropft werden. Hierüber ist weiter unten zu handeln.

herrschte durch den Einen, um so mehr werden die, die den Reichtum des Herrengeschenks und der lebenskräftigen neuen Rebe empfangen, wieder lebensfähig werden durch das eine Reis, das in den Weinberg kam. Also nun: wie durch die Erkrankung des einen Rebstocks für alle es zum Verderben kam, so muß auch durch eines Gesundung es für alle zur Gesundung des Lebens kommen. Denn wie durch die Infektion des einen Stockes dem Übel verfallen sind die vielen, so werden auch durch die an dem Einen vollzogene Tat geheilt werden die Vielen. Wie aber immer wuchs das Übel, wurde jetzt um so reicher die Wirkung des Geschenks, damit so wie herrschte das Übel durch den Tod, so auch das Geschenk herrsche durch die Lebenskraft der neuen Rebe zu ewigem Leben der ganzen sich von hier aus immer fortzeugenden Pflanzung.

Faßt man also die ganze Heilsgeschichte als einen Lebensprozeß im eigentlichen Sinne auf, der von Gott selbst hervorgerufen wird und in den am Anfang der Satan, in der Mitte Gott selbst entscheidend je einmal eingreifen, wodurch sich beidemal der ganze Verlauf ändern muß, so wird alles klar. Die eigentümliche Gedankenführung entsteht nur durch Abspiegelung der Wesenszüge dieses Prozesses in Worten. Und doch hinkt unser Beispiel! Nämlich insofern als einige Züge weggelassen wurden, die sich in diesen rein naturhaften Lebensprozeß nicht einfügen. Die Weinstöcke unserer Geschichte müßten selbst schuld daran sein, daß sie befallen wurden. Sie müßten sich selbst dagegen wehren können. Man müßte ihnen ein Gesetz auferlegen können, nach dem sie sich zu schützen und rein zu erhalten vermögen. Es geht also in dieses Beispiel nur das Naturhafte ein, das sich als organischer Prozeß schicksalhaft über das Individuum hinweg, oder besser: durch die Individuen hindurch vollzieht, nicht aber alles menschlich Willensmäßige, durch das Schuld und Verantwortung entstehen und über das zu richten einen Sinn hat. Tatsächlich werden nun aber auch alle diese von uns als Wirkungen des Willens, des Geistes, der Seele verstandenen Vorgänge von Paulus und seinen Zeitgenossen sehr realistisch und kompakt gedacht, etwa wie die Veränderungen in einem Fluidum, das ebenso wirklich da ist, wächst, zu- und abnimmt wie die Organismen selbst, in denen und um die herum es strömt. Der pneumatische Christus, der Tod, die Sünde, das Leben sind für Paulus weit realere Mächte als für uns. Sie sind da, in den Menschen und um sie, so wie für uns die Luft da ist, um uns und in uns. Wenn Paulus in Christus ist und Christus in ihm, so ist das etwa

so gemeint, wie wir sagen würden: Wir leben in der Luft und die Luft ist in uns. Dazu kommt, daß diese körperhaft-geistigen Kräfte, die man nicht sieht und die doch da sind, für Paulus und seine Zeitgenossen das **eigentlich** Wirkliche sind, das, was **wirkt**.

Ferner ist in unserem Beispiel die Übertragung der neuen Lebenskraft auf alle anderen Organismen viel zu mechanistisch gedacht. Paulus stellt sich die Übertragung des Pneuma von Christus auf die Apostel, von diesen auf alle Menschen nicht als ein mechanisches Aufpfropfen, sondern ebenfalls als einen organischen Lebensprozeß vor. Ist einmal das Pneuma, die neue Geist- und Lebenskraft, in die Welt gekommen, so zeugt sie sich fort, sich in den Menschen fortpflanzend, wie das Leben in immer zahlreicheren Lebewesen sich fortzeugt. Die ἐκκλησία ist ein Lebensverband wie der einer Familie, die von Generation zu Generation wächst, wobei alle Generationen, alle Individuen durch denselben Blutszusammenhang gebunden sind. Paulus selbst fühlt sich als Gottes Sohn [1]), und er ist wieder der Vater derer, die er bekehrt, geistig gezeugt hat[2]), und auch sie werden wieder Kinder des Geistes erzeugen. Das ist der geistlebendige Zusammenhang des Organismus der Kirche. So wie das Wachsen des Geistes, ist aber auch das der Sünde zu verstehen. Die „Erbsünde" darf nicht modern naturalistisch nach Darwin oder Ibsen aufgefaßt werden. Auch hier handelt es sich um Vorgänge in der Substanz der Seele und des Körpers zugleich und noch dazu in dem Fluidum, in dem sie sind und das in ihnen ist. Dem Seelischen kommt dabei immer die eigentliche Wirklichkeit zu. Adam erhielt ein σῶμα ψυχικόν, die Seele wurde sündig und durch sie das Fleisch; der Christ erhält ein σῶμα πνευματικόν, durch den Geist aber wird der Fleischesleib ein Tempel des heiligen Geistes. Die Wirkung geht immer vom Lebendigen auf das Tote und Materielle, nicht wie im modernen Naturalismus von der Materie auf die Nerven und auf das Bewußtsein. Und wie mit der Sünde, so steht es auch mit dem Gesetz. Es ist nichts vom

1) Röm. 8, 14: ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ. οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ. αὐτὸ τὸ πνεῦμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. Vgl. Gal. 3, 26. 4, 5f. Allerdings handelt es sich hier nicht um unmittelbare Vaterschaft, sondern um υἱοθεσία, Adoption; aber die Adoption war nicht nur ein rechtlicher, sondern ein magisch-pneumatischer Vorgang. Der Ausdruck πνεῦμα υἱοθεσίας weist deutlich darauf hin. — 2) 1. Kor. 4, 15: ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς **ἐγέννησα**. Vgl. Gal. 4, 19.

Menschen Abgetrenntes, der bloße Inhalt eines Buches, den man zur Kenntnis nimmt. Es ist ein lebendiges Fluidum, das den Menschen in den Gliedern sitzt [1]) und von innen her sein Leben bestimmen kann wie der Schlag des Herzens. Sünde, Gesetz, Tod, Leben und noch so vieles andere sind δυνάμεις, Kräfte wie die Lebenskraft der alten Vitalisten, Fluida, die in uns sind und wir in ihnen. Sie sind noch mehr. Sie sind geistige Organismen, Persönlichkeiten, die leben und leiden, und mit denen wir mitleben und mitleiden in mannigfach sich durchkreuzenden Sympathien. Christus ist das Leben, die Sünde ist der Diabolos, der Tod ist ein Wesen. Das alles sind Personen in dem weiteren Sinne des Wortes, den William Stern diesem Begriff in seiner Weltanschauung des Personalismus gegeben hat [2]). Wir können uns heute nicht mehr vorstellen, was für Geisteskämpfe in dieser Zeit ausgefochten wurden, wo noch so viele Begriffe, die wir gedankenlos wie Kleinmünze ausgeben und einnehmen, machtvolle Geistwesen waren, die dem Menschen ins Herz griffen und deren Namen auszusprechen schon gefährlich, immer aber dadurch bedeutsam war, daß das bloße Wort die geistige und damit alle Wirklichkeit veränderte. Nur der, dem es möglich ist, sich das Leben in einer solchen geistigen Wirklichkeit auch nur annähernd vorzustellen, wird verstehen, was die Menschen, die mit diesen Geistern umgehen mußten wie wir heute mit unseren toten Maschinen, die unsere Kraft ins Unermessene steigern, uns aber auch bei einem kleinen Fehlgriff zermalmen können, in jener Zeit leisten und leiden mußten. Preisigke faßt das Ergebnis seiner Untersuchung über „Die Gotteskraft der frühchristlichen

---

1) Siehe W. Bousset, Kyrios Christos, 1913, S. 161. — 2) Kurz zusammengefaßt bei A. Messer, Die Philosophie der Gegenwart, 2. Auflage, 1918, S. 110: „Eine Person ist ein solches Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitlich zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt.“ Eine Sache ist das kontradiktorische Gegenteil davon: Die Person ist Ganzes, die Sache Aggregat, die Person ist eigenartig, inkommensurabel, Individualität und Qualität, die Sache vergleichbar, Quantität; die Person ist aktiv und spontan, die Sache ist passiv und rezeptiv. In der Sphäre der Personen gibt es innere Kausalität (d. h. Wirkung des Ganzen auf die Teile), in der Sphäre der Sache nur äußerliche Kausalität (Beziehung eines Elements auf ein anderes); die Tätigkeit der Person ist zielstrebig, teleologisch, die Sache mechanisch; die Person ist eigenwertig, d. h. um ihrer selbst willen da und nicht restlos ersetzbar, sie hat „Würde“, die Sache ist in sich wertindifferent, restlos er setzbar, hat nur einen „Preis“.

Zeit"[1]) in folgende Sätze zusammen: „In der »Ägyptischen Kirchenordnung« lautet die Frage des Bischofs an den Täufling[2]): »und glaubst du an den heiligen, guten und belebenden Geist, welcher das All reinigt in der heiligen Kirche?« Dieser Geist ist das ἅγιον πνεῦμα, welches vom Allgott ausströmt, das lebenbejahende Fluidum im christlichen Sinne, welches das All dadurch reinigt, daß es überall die nichtchristlichen Fluida verjagt und damit die »Kirche«, d. i. die Gemeinschaft der Christen, zu seinem Herrschaftsgebiete macht. Die δύναμις, welche nach Matthäus 26, 64 und Markus 14, 62 den Allvater[3]) selber bezeichnet; das ἅγιον πνεῦμα, welches Christus in den Leib seiner Jünger hineinbläst; die δύναμις, welche das blutflüssige Weib aus Christi Mantel herauslockt; die *vita* bei Ambrosius; das πνεῦμα, welches vom Bischof in den Leib des Täuflings hineingeblasen wird[4]); das πνεῦμα, welches, haftend an Wasser oder Öl, dem Täufling auf die Haut gestrichen wird[5]); das ἅγιον πνεῦμα, welches als »heiliger Geist« die ganze Christenheit erfüllt oder, haftend an Speise und Trank, beim heiligen Mahle in das Innere des Gläubigen gelangt; das πνεῦμα, welches der Exorzist benutzt, um die feindlichen πνεύματα zu verjagen; die δύναμις Christi, die auf sein Leidenskreuz hinüberströmt und nachher an allen Abbildern des Kreuzes haftet: alles das (und die Beispiele lassen sich aus der reichen Literatur schier endlos vermehren) ist nach damaliger Auffassung allemal eine und dieselbe Gotteskraft[6]), und zwar die stoffliche Gotteskraft, welche irdischer Gefäße lebendiger und lebloser Art bedarf, um sich betätigen zu können, genau wie die von ihr bekämpften christenfeindlichen Kräfte; und die frühchristliche Auffassung vom Sein und Wirken dieser guten und bösen Kräfte, die ich Fluida nannte, deckt sich genau mit der vorchristlichen Auffassung vom Sein und Wirken der Fluida. Gott steht als Schöpfer zunächst außerhalb der Welt; sodann aber strömt er in seine Schöpfung hinein und »belebt« sie dadurch. Die Spannung der verschiedenen Kraftträger ist jedoch verschieden. Der Mensch hantiert mit dieser Kraft, gleichwie der Arzt mit der Arznei oder der Techniker mit den Naturkräften. Das ist die grobsinnliche, aus heidnischer Zeit in das frühe Christentum hinübergleitende Anschauung, die uns in früh-

1) Papyrusinstitut Heidelberg, Schrift 6, 1922, S. 237 (38) f. — 2) Achelis, Die Canones Hippolyti (Texte u. Untersuch. VI, 4), S. 98. — 3) ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως. — 4) Papyrusinstitut Heidelberg, Schrift 1, S. 60. — 5) Ebenda. — 6) Vgl. auch oben (Schrift 6) S. 6 die Bezeichnung des Amon = Re als πνεῦμα.



christlicher Zeit aus den Kreisen der Christen ebenso entgegentritt wie aus den Kreisen der nichtchristlichen Umwelt. Erst der späteren Zeit war es vorbehalten, diese Anschauung zu läutern; aber auch dann noch beobachtet man, bis in das Mittelalter hinein und gelegentlich auch noch später, Ausläufer jener uralten Anschauung, die gerade wegen ihrer hausbackenen Form den breiten Volksmassen am leichtesten zugänglich war und dort am zähesten haften blieb. In der Frühzeit waren es gerade die unteren Volksschichten, in denen das Christentum breite Wurzeln schlug. Man vergesse dabei nicht, welche ungeheure Willenskraft gerade diese grobsinnliche Anschauung auszulösen imstande war: der Christ, welcher damals den Christengott als stofflichen und lebendigen Gott in sich zu tragen glaubte, war ganz anders gewappnet zu dem Kampfe wider die heidnische, ebenfalls stofflich gedachte Dämonen- und Geisterwelt, als wenn er die christliche Gotteskraft nur mit Hilfe bildlicher Ausdrücke und in rein geistiger, schwer verständlicher Form sich hätte klarmachen müssen."[1])

Für Paulus besteht nun die Wirklichkeit der ganzen Weltgeschichte, ihr eigentlicher Sinn, in einem Lebensprozeß, der sich innerhalb des Geistes vollzieht, der um alle Menschen strömt und in dem sie alle leben, ja durch den sie überhaupt lebendig sind. Die Weltgeschichte ist vom Geiste her gesehen ein Kreislauf des Werdens. Durch die Schöpfung des ersten Menschen, dem Gott selbst eine lebendige Seele einhaucht, gibt die außerhalb des Kreises der Zeit, des κύκλος γενέσεως, in der Ewigkeit thronende Gottheit den Anstoß zu der Entwicklung, die zunächst von ihr fort als Fall, παράπτωμα, nach abwärts verläuft. Sie ist ein Sturz von der Höhe der ursprünglichen Unschuld im Paradiese durch die Sünde zum Tode, durch das Gesetz ins Zeitalter des Ungehorsams und der Verdammnis. Auf dem tiefsten Punkte der Entwicklung erfolgt der zweite über das Menschheitsschicksal entscheidende und es nach aufwärts reißende Eingriff des Schöpfers in den Lebensprozeß. Christus tritt als Pneuma und neue Lebenskraft in den Ring ein, und aus der Sünde wird die Gnade,

---

1) Man nehme zu Preisigkes Darstellung jetzt hinzu die weit umfassendere Forschung von J. Röhr, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum, 1923 (Philologus, Supplementband XVII, Heft 1), ferner: E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, 1919 (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie). Einzelne Züge, durch die sich das Bewußtsein und die Umwelt des Urchristen von denen des gegenwärtigen Menschen unterscheidet, arbeitet heraus Leipoldt, Urchristentum und Gegenwart, 1920.

aus dem Tode das Leben, aus dem Gesetz die Gerechtigkeit, aus der Verdammnis die Rechtfertigung, aus dem Zeitalter des Ungehorsams das des Gehorsams. So weit der Text an unserer Stelle. Er kann aus dem ersten Korintherbrief ergänzt werden. Hat nämlich die Menschheit den Weg nach oben vollendet, so wird Gott zum dritten Male durch Christus eingreifen, die Menschheit und das ganze Geisterreich aus dem Ring des Werdens herausreißen und in die volle Ewigkeit zurücknehmen:

1. Kor. 15, 20—28:

Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.	Nun aber ist Christus auferweckt von den Toten, ein Erstling der Entschlafenen.
ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.	Denn da durch einen Menschen Tod (kam), so (kommt) auch durch einen Menschen Auferstehung von Toten.
ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.	Denn wie durch Adam alle starben, so werden auch durch den Christus alle lebendig werden.
Ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός,	Jeder aber in der eigenen Ordnung: als Erstling Christus,
ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ,	darauf die des Christus in seiner Gegenwärtigkeit,
εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.	dann das Ende, wenn er übergibt die Königsherrschaft dem Gotte und Vater, nachdem er unwirksam machte alle Herrschaft und alle Macht und Kraft.
δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.	Denn er muß König sein, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat.
ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος·	Als letzter Feind wird unwirksam gemacht der Tod;
πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. ὅταν δὲ ὑπο-	denn alles hat er unterworfen unter seine Füße. Wenn er aber sagte, daß alles unterworfen sei, so doch außer dem, der ihm unterworfen hat das

ταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς „πάντα ἐν πᾶσιν".

alles. Wenn aber unterworfen sein wird ihm das alles, dann wird auch der Sohn selbst sich unterwerfen dem, der unterworfen hat ihm das alles, damit der Gott sei „Alles in Allem"[1]).

Auch hier dieselbe Gedankenführung und auch hier eine strenge Systematik: So wie sich der Anfang des Lebens der Menschheit in drei Etappen vollzog, der Schöpfung Adams, dem Sündenfall und dem Gesetz, so auch das Ende: Auferstehung Jesu, Lebendigwerden aller Menschen, Rückgabe des Reiches und des ganzen Pneuma in die Hände des Schöpfers, nachdem die Dämonen und der Tod unwirksam[2]) gemacht sind. Dann ist wieder „Alles in Allem"; der Gleichgewichtszustand vor der Schöpfung ist wieder erreicht; der Kreis der Zeit, den Gott aus sich entlassen hat, und alle Kräfte, die von ihm ausgingen, sind wieder in Gott zurückgenommen und in der Ewigkeit versunken.

Innerhalb des Kreises aber liegt die einmalige entscheidende Wendung, die Zurückbiegung der Entwicklung an ihrem tiefsten Punkte nach oben in der durch einen Eingriff Gottes bewirkten Auferstehung Jesu von den Toten. Das ist zugleich der Punkt, an dem der nicht aus dem, was wir heute unter Geschichte verstehen, abgezogene, sondern nach den Gesetzen einer geistigen Wirklichkeit konstruierte Kreis seine in unserem Sinne historische Verankerung findet: „Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist vergeblich meine Predigt, so ist auch vergeblich euer Glaube"[3]). Jesus Christus, der Auferstandene, die als Pneuma in die Menschen und in die Welt gekommene Dynamis und Gottesweisheit[4]), das Ebenbild Gottes[5]), der Geist, der in der Gemeinde als seinem Leibe wohnt[6]), das ist das historische Faktum, ist

---

1) Vgl. die anderen eschatologischen Schilderungen, 1. Thess. 4, 16—18, 2. Thess. 1, 7—10. — 2) Das Verbum καταργεῖν wird in eigentlichem Sinne gerade auch von Organismen gebraucht. So von Lukas 13, 7, der vom Feigenbaum sagt, daß er (τὴν γῆν καταργεῖ) dem Lande die Kraft nimmt. So wie der Baum dem Lande die Fruchtbarkeit nimmt, so das Christuspneuma den anderen Geistern die Lebenskraft; vgl. auch 1. Kor. 2, 6: τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων. — Besonders 1. Kor. 13, 10: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, kann am besten als organischer Prozeß verstanden werden. Das Vollendete saugt alle Teilkräfte in sich auf. — 3) 1. Kor. 15, 14. — 4) 1. Kor. 1, 24: Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. — 5) 2. Kor. 4, 4: τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, vgl. Kol. 1, 15. — 6) Kol. 1, 24: ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία.

Kern der Predigt, des Glaubens, des Lebens und der Heilsgeschichte, die eigentlich nur dieses eine geschichtliche Ereignis kennt, aus dem nach rückwärts und vorwärts sich nun der Sinn des Weltgeschehens durch konsequente Gedankenführung ergibt. Die Geschichte hat sich dabei dem Gedanken zu fügen, nicht aber der Gedanke der Geschichte. In den Gesamtsinn des Geschehens, der auf einmal und in seiner ganzen Fülle offenbart ist, wird das historische Material nachträglich eingebaut. Eine reiche Zahl religionsgeschichtlicher Motive klingt an: die rabbinische Spekulation vom ersten und zweiten Adam, verbunden mit dem weitverbreiteten Mythos vom Urmenschen und Gotte Anthropos[1]), die Lehre vom tausendjährigen Endreich auf Erden, die wir in der Johannesapokalypse ausgeführt finden[2]), das Motiv von der Höllenfahrt des Erlösergottes, der mit den Unholden der Tiefe kämpft[3]). Aber keines dieser Motive ist in seinem ursprünglichen und eigentlichen Sinne verwendet. Der erste und der zweite Adam stehen nicht wie in der jüdischen Tradition in einer historischen Beziehung zueinander, so daß der eine die Vollendung des anderen bedeutet. Es handelt sich um eine Parallelisierung und zugleich um eine polare Entgegensetzung. Der Gedanke, daß Sünde und Tod seit Adam in der Welt herrschen, tritt hier zum ersten Male auf. In der persischen Eschatologie, die ja durch viele Brechungen mit hereinwirkt, beginnt die Herrschaft des Bösen, des Angra Mainyu, erst mit dem dritten Weltalter. Die spätjüdische Apokalyptik läßt die Herrschaft der Sünde erst mit dem Fall der Engel anfangen[4]). Ebenso wie das Adam-Motiv wird der Mythos vom Urmenschen ohne Rücksicht auf seine eigentliche Bedeutung behandelt. Der charakteristische Zug der ursprünglichen Gottentstammtheit und Vollkommenheit des Anthropos wird vom ersten Menschen auf Christus übertragen und, da Christus erst im Tiefstande der Menschheitsentwicklung als Pneuma in die Welt eintritt, vom Anfang nach der Mitte gerückt. Auch die spätjüdische Lehre vom Zwischenreich, der dem Ende vorausgehenden Herrschaft der Frommen, vom Königtum des Messias auf Erden, vom Siege

1) Das Material bei W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 160ff. Vgl. die neue vorzügliche Arbeit von C. H. Kraeling, Anthrops and Son of Man, New York 1927. — 2) 20, 1—3. — 3) W. Bousset a. a. O. S. 238ff., *Kyrios Christos*, 1913, S. 32ff.; R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 113ff.; H. Diels, Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante, 1922 (Neue Jahrbücher für das klass. Altertum 49), S. 249f. — 4) Nach 1. Mos. 6, 1ff. Vgl. hierüber A. von Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ, 1926, S. 281f.

Israels über seine Feinde, wird alles konkreten, historisch greifbaren Inhalts entkleidet. Es handelt sich bei Paulus um keine Herrschaft des Messias als eines leibhaftigen Königs über irdische Reiche, sondern um den Einzug des pneumatischen Christus in die Seelen der Gläubigen. Der Kampf Christi mit den Engelmächten und niederen Dämonen, die in der Luft und den unteren Räumen des Himmels herrschen, ist anders gedacht als die Hadesfahrt des Erlösers unter die Erde; dabei tritt der Tod als Herrscher an die Stelle des Satans. Die letzte Posaune erklingt nach spätjüdischer Vorstellung, wie wir sie Mt. 24, 31 vor uns haben, zur Sammlung der Auserwählten aus den vier Winden, von einem Ende des Himmels zum anderen, bei Paulus[1]) aber wird sie zum Signal der Auferstehung der T o t e n. Auch der Gedanke der Rückgabe der Herrschaft des Messias an Gott erhält eine ganz andere Färbung und Wendung, als er sie in der an den achten Psalm angeknüpften jüdischen Tradition hatte. Jedes Motiv muß es sich so gefallen lassen, in seinem eigentlichen Sinne umgebogen, an den Pointen abgeschliffen, oft geradezu in sein Gegenteil verkehrt zu werden. Unser heutiges, fein ausgebildetes historisches Gewissen versteht eine solche Respektlosigkeit dem eigentlichen Sinn der Überlieferung gegenüber nicht mehr. Der moderne Historiker müßte Paulus einen Dilettanten schelten. Denn was ist ein Dilettant? Ein Mensch, der irgendwann und irgendwo von fern etwas läuten hörte. Er weiß nicht, was der Sinn des Läutens ist, er weiß nicht, warum man gerade jetzt läutet, er hat das Läutewerk nicht gesehen, weiß nicht, wie es entstand und wie es konstruiert ist; aber die halbverwehten Klänge dringen in ihn ein. Nur durch sie ist er mit dem Sinn des Ganzen lose verbunden. Diese Klänge wurzeln in ihm, leben in ihm fort und entwickeln sich zu einem selbständigen, in sich sinnvollen Organismus, der aber, verglichen mit dem Läutewerk und dem Geläut selbst, etwas ganz anderes darstellt, als was mit jenen gemeint war. Hier ist alles umgelagert, umgeformt, anders zusammengesetzt und anders zu verstehen als in dem Werk, an dem Generationen zielbewußt, die einen an die anderen anknüpfend, gebaut haben. Solche Dilettanten, die außerhalb der Zunft stehen, mit deren Errungenschaften, aber nicht in deren Geiste arbeiten, sind die lästigen Störenfriede aller gemeinsamen Arbeit; sie sind aber zugleich die eigentlich schöpferischen Geister, die gleich ein Ganzes allein bauen, wo sich der Zünftige damit

---

1) 1. Kor. 15, 52. 1. Thess. 4, 16.

begnügt, einen Stein herbeizuschaffen und so zu behauen, daß er in den gemeinsamen Bau paßt. Als solch Selbstschöpfer tritt Paulus aus der Reihe seiner jüdisch-hellenistischen Zeitgenossen heraus, soweit diese in religiösen Traditionen lebten, ja er tritt auch als Christ aus der Reihe der Jünger Jesu heraus, oder er ist vielmehr nie in sie eingetreten. Er tut alles selbst und ganz allein durch den Christus, der in dem Schwachen mächtig ist, der ihm die Augen öffnet und alles anders sehen und anders verstehen läßt als die Menschen um ihn her. Gerade dieser Zug aber verbindet ihn mit Heraklit und den Mystikern des Abendlandes, die alle, unbekümmert um die Historie, in willkürlicher Sinngebung, oft mit den gewagtesten Mitteln einer alle geistigen Grenzen glatt überspringenden Allegorie, Fabelhaftes leisteten. Das für uns Merkwürdige ist nur, daß sie alle in den Ergebnissen ihrer Sinngebung im wesentlichen übereinstimmen. Der Mystiker versteht es, mit seinen Denkmitteln aus Allem, auch dem Heterogensten, Eins zu machen. Auch darin spricht Goethe im Sinne der Mystik, wenn er sagt: „Das Höchste ist das Anschauen des Verschiedenen als identisch.“[1])

Die größte Schwierigkeit für die Durchführung der Grundkonzeption bietet die nicht zu umgehende Tatsache, daß sich der mit Adam beginnende Lebens- und Geistprozeß wohl für die Juden auf Grund der alttestamentlichen Geschichte nachweisen läßt, daß aber die Heiden, an die sich Paulus hauptsächlich wendet, in diese ganze Heilsgeschichte gar nicht einbezogen sind. Für sie galt das Gesetz nicht, für sie war das nicht Sünde, was für die Juden Sünde war, von ihrer Herkunft und Geschlechterfolge steht im Alten Testamente nichts. Sie wachsen neben dem Judenvolk heran. Gilt für sie der Anfang nicht, so soll doch das Ende der Entwicklung für sie gelten; das Ende aber ist ohne den Anfang nicht zu denken, hat ohne die Verbindung mit dem Anfang überhaupt keinen Sinn. Paulus sieht sich vor dem Problem, die Heiden mit dem Anfang, der im Judentum bei Adam liegt, organisch zu verknüpfen. Er erzwingt diesen organischen Zusammenhang durch das komplizierte Beispiel von den beiden Ölbäumen. Aus dem Ölbaum Israel werden Zweige ausgebrochen (die Juden, die sich nicht bekehren), und an ihre Stelle werden Zweige eines wilden Ölbaums eingepfropft (die Heiden), so daß diese nun an dem Lebensprozeß, der mit Adam begann, teilhaben und zwei Reste übrig bleiben, die nicht an den Geist-Lebens-

1) Maximen und Reflexionen, 1137.

Strom angeschlossen sind: unbekehrte Juden auf der einen, unbekehrte Heiden auf der anderen Seite.

Röm. 11, 16—24:

καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι. Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς καὶ συνκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου, μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι, οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ.	Und wenn die Wurzel heilig ist, sind es auch die Zweige. Wenn aber einige Zweige ausgebrochen wurden, du aber, der du ein wilder Ölbaum bist, wurdest unter sie eingepfropft und wurdest teilhaftig der Wurzel (und damit) des Saftes des Ölbaums, rühme dich nicht der Zweige; wenn du dich aber rühmst, nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich.
ἐρεῖς οὖν· ἐξεκλάσθησαν κλάδοι ἵνα ἐγὼ ἐνκεντρισθῶ. καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας. μὴ ὑψηλὰ φρονεῖ, ἀλλὰ φοβοῦ· εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, οὐδὲ σοῦ φείσεται.	Du sagst nun: Ausgebrochen wurden die Zweige, damit ich eingepfropft würde. Gut! Wegen des Unglaubens wurden sie ausgebrochen, du aber stehst da wegen des Glaubens. Sei nicht stolz, sondern fürchte dich; denn wenn der Gott die natürlichen Zweige nicht verschonte, wird er dich auch nicht verschonen.
ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ, ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι, ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ.	Sieh also die Güte und die Strenge Gottes; an den Gefallenen die Strenge, an dir aber die Güte Gottes, wenn du bleibst an der Güte, da auch du sonst ausgehauen wirst.
κἀκεῖνοι δέ, ἐὰν μὴ ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ, ἐκκεντρισθήσονται· δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐκκεντρίσαι αὐτούς.	Und jene, wenn sie nicht bleiben im Unglauben, werden eingepfropft werden; denn Gott ist mächtig, sie wieder einzupfropfen.
εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου καὶ παρὰ	Denn wenn du aus dem von Natur wilden Ölbaum aus-

φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσῳ μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν ἐνεκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ.

gehauen wurdest und gegen die Natur eingepfropft wurdest in den guten Ölbaum, um wieviel mehr werden die von Natur (zum guten Ölbaum Gehörenden) in den eigenen Ölbaum eingepfropft werden.

Damit hat Paulus einen organischen Zusammenhang[1]) zwischen Heiden und Juden hergestellt und zugleich aus dem ganzen Lebenskreis die Juden und Heiden ausgeschlossen, die nicht, nicht mehr oder noch nicht in ihn gehören. Von Gottes Gnade hängt es ab, ob er die einen einschließen, die anderen ausschließen will.

Dieses Bestreben, alles, was an der Heilsgeschichte teilhat, in einen einzigen Ring zusammenzuschließen, während doch eigentlich die Vorgänge in der Heidenwelt und die im Judentum als zwei verschiedene Entwicklungen betrachtet werden müßten, hängt aufs engste zusammen mit dem paulinischen Gottesbegriff, der eine solche Einheit bedingt und ohne sie undenkbar ist. Wenn Paulus die oben angeführte Stelle aus dem Korintherbrief, die in kurzen Strichen seine Eschatologie enthält, in die Worte ausklingen läßt: „damit der Gott sei Alles in Allem“, so kann dies wohl kaum etwas anderes bedeuten als die Auflösung aller Mannigfaltigkeit in eine letzte und höchste Einheit. Wenn an so vielen anderen Stellen immer wieder hervorgehoben wird, daß Gott „Einer“ sei, so ist das für paulinisches Denken kein Widerspruch. Der inneren Gesetzmäßigkeit, der sein Denken folgt, ist Gott Eins und Alles, Alles und Eins, oder auch: Einer und Alle, Alle und Einer. Die Gottheit ist hier keine in ewiger Ruhe verharrende Größe, keine Idee im platonischen Sinne, sondern sie gleicht dem Logos des Heraklit mit seiner inneren Bewegtheit und Spannung, seiner παλίντροπος ἁρμονίη, durch welche die in der Zeit auseinanderstrebenden Gegenpole in der Ewigkeit zusammengezwungen werden, so wie es wieder Goethe meint:

Die endliche Ruhe wird nur verspürt,
Sobald der Pol den Pol berührt.
Drum danket Gott, ihr Söhne der Zeit,
Daß er die Pole für ewig entzweit.

---

1) Vgl. Eph. 2, 14ff.

In der unendlichen Ruhe, in der Ewigkeit, in Gott selbst aber fallen die Pole zusammen, wenn der Prozeß und Regreß der Zeit zu Ende ist; denn aus einer Gottheit ging alles hervor, und alles erhält seine Bestimmung und seine Ruhe dadurch, daß es in das Eine zurückkehrt. So sind die Stellen zu begreifen:

1. Kor. 8, 6:

ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ. Ἀλλ᾽ οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις.

So ist uns einer Gott, der Vater, aus dem alles ist und wir zu ihm, und einer Herr, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn. Doch nicht in allen ist diese Erkenntnis.

Ephes. 4, 5: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα· εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.

Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen[1]).

Diese Stellen entsprechen den anderen, an denen die innere organische Einheit des in der Gemeinde wirksamen Christuspneumas betont wird:

Röm. 12, 4—5:

καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ᾽ εἷς ἀλλήλων μέλη.

Denn wie wir in einem Leibe viele Glieder haben, aber die Glieder alle nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir viele ein Leib in Christo, aber einzeln sind wir untereinander Glieder.

1. Kor. 12, 12—13:

καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ

Denn wie der Leib einer ist und Glieder viele hat, alle

1) Die Parallelen zu diesen Stellen hat gesammelt E. Norden, Agnostos Theos, 1913, S. 246ff. Ich hebe aus ihnen besonders hervor das orphische Fragment bei Clemens Al. Strom. VI, p. 259: ἓν δὲ τὰ πάντα τέτυκται, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται, in dem Norden die Urform des ἓν τὸ πᾶν-Motivs findet und das zugleich in dem κυκλεῖται die Berechtigung der Einführung des Kreissymbols zur Veranschaulichung dessen gibt, was hier gemeint ist.

τὰ μέλλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός· καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.

Glieder des Leibes aber, wenn es auch viele sind, ein Leib sind, so auch der Christus; denn durch einen Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft, ob Juden, ob Griechen, ob Sklaven, ob Freie, und alle wurden wir als ein Geist getränkt.

Zwischen den Stellen über die Einheit des Christus und denen über die Einheit-Allheit Gottes besteht ein fester Zusammenhang; denn wenn Gott am Ende der Geschichte πάντα ἐν πᾶσιν ist, so ist er es durch die Wirkung des Christus, dessen Leib die ἐκκλησία ist, das πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου [1]). Während bei den Philosophen der Antike, deren Denken sich in ähnlichen Bahnen bewegt [2]), der Kreislauf des Alls sich zunächst als ein kosmischer Vorgang, ja geradezu als ein Kreislauf der Elemente darstellt, in den dann auch die Menschheitsgeschichte eingegliedert wird, steht bei Paulus der Kosmos weit im Hintergrunde. Der Sturz vom Göttlichen weg und der Aufschwung zu ihm hin vollziehen sich in der Seelengeschichte der Menschheit, oder speziell: in der ἐκκλησία. Während bei den Philosophen der Kosmos ein ζῷον, ein Organismus ist, der sein ἡγεμονικόν in der Weltvernunft hat, ist bei Paulus die ἐκκλησία das σῶμα und Christus die κεφαλή [3]). Nur ein kosmisches Motiv ist geblieben: Der Untergang der Welt am Tage des Herrn durch Feuer und die Errettung derer, die gute Werke getan haben, ebenfalls durch Feuer [4]). Wenn aber auch das religiöse Interesse des Paulus sich auf die ἐκκλησία und ihre Entwicklung konzentriert, so hat er

1) Eph. 1, 23. — 2) Vgl. das reiche Parallelenmaterial bei R. Liechtenhan, Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie, 1922. — 3) Kol. 1, 18. Weiteres bei W. Bousset, Kyrios Christos, 1913, S. 152, vgl. S. 105. Scharf herausgearbeitet ist dieser Unterschied der philosophischen Spekulation von der paulinischen durch M. Dibelius, Die Christianisierung einer hellenistischen Formel, Neue Jahrb. 1915 (35), S. 224ff. — 4) 1 Kor. 3, 13: ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει. εἴ τινος τὸ ἔργον μενεῖ ὃ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήψεται· εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός. 2 Thess. 1, 8: ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογός. Über die Deutung dieser Stellen als zur Vorstellung vom Weltuntergang durch Feuer gehörend vgl. jetzt A. von Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ, 1926, S. 323.

doch nicht vergessen, daß das Ganze zugleich ein kosmischer Vorgang ist. Nicht nur die ἐκκλησία, sondern die ganze Schöpfung ist ein Werk Gottes durch Christus, und so wird auch die ganze Schöpfung (κτίσις) in den Kreis hineingezogen. Sie wartet in ängstlichem Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes, und auch sie wird frei von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes[1]). Wie durch Christus, den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, alles geschaffen ist im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, so soll am Ende in ihm auch alle Fülle wohnen und alles versöhnt werden zu ihm selbst (τὰ πάντα εἰς αὐτόν), es sei auf Erden oder im Himmel[2]) und auch unter der Erde[3]).

Diese Heilsgeschichte und der ihr zugrunde liegende, schon vor der Schöpfung von Gott entworfene Heilsplan nimmt in der Predigt des Paulus eine zentrale Stellung ein. Immer wieder spielt er hierauf an, läßt den ganzen Gedankenkreis als Hintergrund seiner Reden voraussetzen oder führt ihn in kurzen Zügen aus. Dabei wechselt je nach dem Anlaß der Inhalt und der Begriffsapparat. Im Römerbrief wählte er das jüdische Motiv vom ersten und zweiten Adam. Im ersten Briefe an die hellenistische Gemeinde in Korinth, in der gerade die Erörterung der pneumatischen Gaben angeregt war, ist es der pneumatische Christus, der dem psychischen Adam gegenübergestellt wird. Hier heißt es:

1. Kor. 15, 44—57:

Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.	Gibt es einen psychischen Leib, so gibt es auch einen pneumatischen.
οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.	So steht es auch geschrieben: Es wurde der erste Mensch Adam zu einer lebenden Psyche, der letzte Adam zu lebendigmachendem Pneuma. Aber nicht zuerst der pneumatische, sondern der psychische, dann der pneumatische.
ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκός,	Der erste Mensch ist von Erde, irdisch, der zweite Mensch vom Himmel. Wie der

1) Röm. 8, 19ff. — 2) Kol. 1, 16ff. — 3) Phil. 2, 10.

τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.

Irdische, so auch die Irdischen, und wie der Himmlische, so auch die Himmlischen; und wie wir trugen das Bild des Irdischen, werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen.

Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.

Dies aber sage ich, Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, auch nicht erbt die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit.

ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.

Siehe, ein Geheimnis sage ich euch:

Alle werden wir nicht entschlafen, alle aber werden wir verwandelt werden, in einem Nu, in einem Augenblick, bei der letzten Posaune; denn sie wird blasen, und die Toten werden auferweckt werden als Unvergängliche, und wir werden verwandelt werden.

Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος;

Denn es muß dieses Vergängliche anziehen die Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche anziehen die Unsterblichkeit. Wenn aber dieses Vergängliche angezogen haben wird die Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche angezogen haben wird die Unsterblichkeit, dann wird geschehen das Wort, das geschrieben steht: Verschlungen ist der Tod in den Sieg. Wo ist, Tod, dein Sieg?

ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος·

Tod, wo ist dein Stachel? Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Gewalt der Sünde aber das Gesetz.

τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.	Dem Gott aber gehört die Gnade, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus.

Wieder haben wir dieselbe Art der Gedankenführung wie in der zuerst besprochenen Stelle aus dem Römerbrief; nur daß hier die Dialektik von Anfang an wuchtiger einsetzt und sich sogleich zwischen den weitgespannten Gegensätzen des Psychischen und Pneumatischen, des ersten und letzten Menschen, des Irdischen und Himmlischen bewegt, um dann am Schluß in dem Hin- und Herschwingen zwischen Tod, Sünde und Gesetz auszuklingen, mit dem der Beweis im Römerbrief begann. Auch dieser Gedankenkreis läßt sich veranschaulichen:

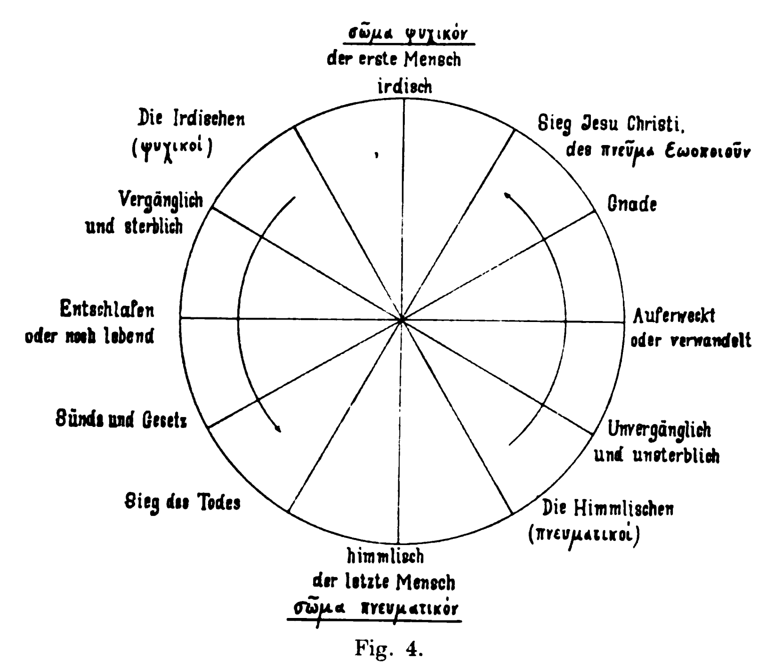


Fig. 4.

Das ist der Struktur und auch dem Inhalte nach dasselbe Bild, das wir hinter dem Abschnitt des Römerbriefes fanden, nur bereichert um das Pneumamotiv. Was gab dazu den Anlaß? Paulus schreibt, daß sich unter den Korinthern einige fanden, die die Auferstehung der Toten leugneten. Ihnen will er die Notwendigkeit der Auferstehung beweisen. Sobald er zu diesem Beweise übergeht, führt er ihn nicht mit den Mitteln unserer

Logik, sondern mit denen seiner eigenen. Beweisen heißt für ihn Einbeziehung in den Gedankenkreis, in dem die *Coincidentia oppositorum* möglich wird. Gleich die erste Behauptung, daß, wenn es einen psychischen Leib gibt, es auch einen pneumatischen geben müsse, hat für uns keine Beweiskraft. Sie hat es für Paulus, weil ihm hier psychisch und pneumatisch Gegensätze sind, von denen der eine logisch notwendig den anderen fordert. Hier gilt nicht der Satz vom Widerspruch, sondern das Gesetz: konträre Begriffe und ihre Inhalte schlagen ineinander um, μεταπίπτουσι, wie Heraklit sagte[1]). Darum brauchen nur σῶμα ψυχικόν (= Adam und die Menschen der Vergangenheit) und σῶμα πνευματικόν (= Jesus und die Menschen der Zukunft) an die beiden sich gegenüberliegenden Pole des Gedankenkreises gesetzt zu werden, um den Beweis zu liefern, daß aus dem σῶμα ψυχικόν ein σῶμα πνευματικόν werden muß. Um dieses Beweises willen wird hier der aus dem Römerbrief bekannte Kreis der Heilsgeschichte beschrieben, die fraglichen Begriffe werden an den entscheidenden Stellen eingeordnet, und durch konsequente Durchführung der Dialektik wird das gewünschte Ergebnis erreicht. Da der erste Begriff, die ψυχή, aus dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht entnommen ist, kann das Ganze sogar als Beweis κατὰ γραφάς gelten. Vorsichtigerweise hat Paulus nicht den ganzen Satz zitiert (Gen. 2, 7): „Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν." Der Ausdruck πνοὴ ζωῆς, der doch sachlich ganz dasselbe bedeutet wie das πνεῦμα ζωοποιοῦν, zu dem Jesus Christus wird, hätte ihm den ganzen Beweis verdorben und unmöglich gemacht. So muß er sich auch gegen andere Interpreten wehren, die, wie Philon, aus der Bibelstelle herauslasen, Gott habe erst einen pneumatischen, dann durch die Engel den psychischen Menschen geschaffen. Es ist auch weiterhin überraschend, mit welchem Geschick hier vorgegangen wird. Paulus will die Auferstehung der Toten, τῶν νεκρῶν, der verwesenden Leichname aus Fleisch und Blut, beweisen, die als eine plötzliche Verwandlung des Fleisches und Blutes in πνεῦμα vorgestellt werden soll. Wenn er, wie man erwarten sollte, zunächst das σῶμα in seinen Kreis eingesetzt hätte, wäre der Beweis einer „körperlichen" Auferstehung, auf die es hier ankommt, nicht gelungen; denn das σῶμα verlangt als seinen Gegensatz entweder die ψυχή oder das πνεῦμα. Es

1) Siehe oben S. 73.

würde also beim Umschlagen in den Gegensatz nicht das σῶμα auferstehen, sondern sein Gegenteil, die ψυχή allein, oder das πνεῦμα allein. Der hindernde Begriff σῶμα wird nun äußerst geschickt dadurch aus der Gleichung der Gegensätze eliminiert, daß er auf beiden Seiten der Gleichung eingesetzt wird, auf der einen als σῶμα ψυχικόν, auf der anderen als σῶμα πνευματικόν. Bei der Koinzidenz der Gegensätze bleibt so σῶμα gleich σῶμα, und es wird nur ψυχικόν gleich πνευματικόν. So hat der große Kreis, in dem die Heilsgeschichte verläuft, für Paulus nicht nur historische, sondern zugleich logische Bedeutung.

Doch wir haben bisher nur diesen größten Kreis der paulinischen Gedankenführung betrachtet. Innerhalb dieses Kreises bedeutet das Auftreten Christi die entscheidende Wendung. Zu ihm läuft die Entwicklung hinab, von ihm steigt sie zur Vollendung des Ringes wieder auf. Aber der Erlöser lebte in der Zeit, und wir müßten erwarten, seinen Lebenslauf und sein persönliches Schicksal irgendwie in das Gesamtgeschehen eingegliedert zu finden. Doch das Leben Jesu hinterläßt wenigstens hier keine Spur. Was während der Zeit von Jesu Geburt bis zu seinem Tode vorging, das ist für den Gesamtaspekt der Heilsgeschichte, so wie er hier als Ganzes gesehen wird, ohne Bedeutung. In ihr ist Christus gleichsam nur ein Punkt, nach dem sich zwar alles richtet, der aber selbst ohne Ausdehnung ist. Das Schicksal des Gottessohnes zieht sich zusammen bis auf ein einziges Faktum: das Kommen als Pneuma nach der Auferstehung. Jeder Geschichtsschreiber hätte bei der Darstellung der Heilsgeschichte als eines historischen Prozesses das Leben Jesu als ihren wichtigsten Teil am ausführlichsten behandelt. Paulus aber ist kein Historiker in diesem Sinne. Fragen wir nach dem Schicksal des Erlösers, so finden wir, daß es nicht ein Segment des Kreises der Heilsgeschichte bildet, sondern einen eigenen, in sich geschlossenen Kreis beschreibt, der dem großen Kreis genau parallel läuft. Was die Menschheit von Adam bis zu Christus erlitt und was ihr von Christus bis zur Vollendung des Ringes bevorsteht, das spiegelt in kleinerem Ausmaß das Schicksal des Erlösers wieder. Das Leben Jesu ist der τύπος des Lebens der Menschheit. Er wurde „geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, dann aber erhoben zum Sohne Gottes in Macht nach dem Geiste der Heiligkeit seit seiner Auferstehung von den Toten“[1]). Er ist also ein fleischlicher Mensch wie Adam. Sobald er in den Ring

1) Röm. 1, 1—4.

der Zeitlichkeit eintrat, legte er seine Gottnatur ab: „Er entleerte (ἐκένωσεν) sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) und an Haltung wie ein Mensch erfunden, erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz."[1]) Er wird also ein ganzer Adam mit Fleischesnatur, und dieses Fleisch ist sündig nach Röm. 8, 3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας[2]). Wie alle Adamskinder

1) Phil. 2, 7—9; über den Ausdruck ἐκένωσεν vgl. Der Apostel Paulus als Denker S. 26, Anm. 2. — 2) Röm. 8, 3. Diese Stelle, nach der Jesus eine σάρξ ἁμαρτίας hatte, war den Theologen aller Zeiten anstößig. Man hat daher den Nachdruck auf den Ausdruck ἐν ὁμοιώματι verlegt, um dadurch zu beweisen, daß es sich nur um eine „Ähnlichkeit", aber keine eigentliche Sünde handelt. Paulus braucht aber diesen Ausdruck sonst, wo es sich um eine genaue „Entsprechung", eine Parallelität handelt. So sagt er auch von den sündigen Menschen, den Nachkommen Adams 5, 14: ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Auch Luther ist hier inkonsequent. Er übersetzt da, wo es sich um Jesus handelt: „in der Gestalt (ἐν ὁμοιώματι) des sündlichen Fleisches", da, wo von den Nachkommen Adams die Rede ist, was doch Jesus bei Paulus auch war, wenn er aus dem Samen Davids stammte: „mit gleicher (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι) Übertretung wie Adam", und Phil. 2, 7: „er ward gleich (ἐν ὁμοιώματι) wie ein anderer Mensch erfunden". Warum dann nicht auch „mit dem gleichen Sündenfleisch"? Übrigens war für Luther die Vorstellung eines sündigen Christus nichts gänzlich fern Liegendes. So sagt er z. B. in einer Predigt der Kirchenpostille über Jes. 6, 55—58 (E. A. 2. Aufl., XV, S. 375f.): „Die höchste Klugheit und Kunst sei unter den Christen, daß man sich könne schicken in den schwachen Christum, und sehen, wie er ein Sunder in uns ist, und sich in uns essen und trinken läßt. Da können die Heuchler und Werkheiligen, und wir, die wir das Evangelium (wie wir meinen) allzuwohl künnen, nicht hinkommen. Wir meinen, es solle alles unter uns rein und lauter sein und gehen; aber das Evangelion macht uns nicht fromm noch reine, wie das Gesetz, welchs die Leute nur will Heilige haben; sondern lässet uns Sunder bleiben und nur mit Sunden umbgehen, achtets für die höchste Tugend und Frömmigkeit, daß einer den anderen trage, wie uns Christus getragen hat... Darumb darf niemand ein Christen also ansehen, als ein lautern Spiegel der Frömmkeit, denn Christus selbst verbirgt und kleidet sich in eitel Sunden, Schwachheit, Armut und Elend." — W. Bauer sagt in seiner Rezension (Theolog. Literaturzeitung, 1924, Sp. 127): „Daß Jesus ein Sünder sei, hat Paulus ausdrücklich bestritten" und verweist dabei auf 2. Kor. 5, 21. Hier heißt es: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν. Ich lese hieraus nur das Gegenteil: Den, der keine Sünde kannte (nämlich solange er bei Gott im Himmel war), hat er für uns zur Sünde gemacht, als er ihn Knechtsgestalt annehmen und gleichwie einen anderen Menschen werden ließ. Ebenso dürften Phil. 2, 6ff. die Jesus zuerteilten Attribute in ihrer Gegensätzlichkeit zeitlich auseinanderfallen. Der Christus ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ist, so lange er bei Gott weilt, ἴσος θεῷ (vgl. Joh. 1, 1 καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος); aber der Christus μορφὴν δούλου λαβὼν ist nicht mehr Gott gleich, sondern ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Er wird erst wieder ἴσος θεῷ am Tage des

seit Moses steht auch er unter dem Gesetz: „Da aber kam die Fülle der Zeit, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die unter dem Gesetz loskaufe.“[1]) Paulus schreckt in der Konsequenz seiner parallel geführten Gedanken nicht davor zurück, Christus zum „Fluch des Gesetzes“ zu machen Gal. 3, 13: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. Der Gekreuzigte ist verflucht; von dem konkreten Sinn dieser Worte läßt sich nichts abringen. Eine übernatürliche Geburt aus heiligem Geiste, durch die der Gottessohn von vornherein aus der übrigen Menschheit als ein besonderes Wesen herausgehoben wird, kennt Paulus nicht. Jesus wird nicht vom heiligen Geiste gezeugt; er stammt aus dem Samen Davids; er empfängt auch den heiligen Geist nicht durch eine Taufe in seinem irdischen Leben; dafür wird er selbst der Geist[2]), aber erst in dem Augenblick seiner Auferstehung, als

---

Herrn und am Ende der Geschichte, wo das Christuspneuma in Gott aufgeht und dieser wieder ist πάντα ἐν πᾶσιν. Daß ὁμοίωμα kein „eigentümlich schwebender“ Ausdruck ist, wie Bauer a. a. O. sagt, zeigen unzählige Stellen aus der griechischen Literatur, an denen es nicht nur die Ähnlichkeit, sondern die Gleichheit oder die genaue Entsprechung bezeichnet. Gerade in der altchristlichen Literatur wurde doch das Wort ὅμοιος gebraucht, um nicht nur die Ähnlichkeit, sondern die Gleichheit, ja die Identität der Natur Christi mit der Natur Gottes auszudrücken, so besonders im Kampfe gegen Arius, der behauptet hatte, der Logos sei ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, die Patres bei Socrat. 3, 25, Sozom. 6, 4: Τὸ τοῦ ὁμοουσίου ὄνομα ἀσφαλοῦς τετύχηκε παρὰ τοῖς πατράσιν ἑρμηνείας, σημαινούσης ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη καὶ ὅτι ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν τῷ πατρί. Kein Theologe wird bezweifeln, daß hier das Wort ὅμοιος, zwar nicht die äußere mathematische Gleichheit, so doch die Wesensidentität bezeichnet, genau so wie Röm. 5, 14 und Phil. 2, 7 bei Paulus das Wort ὁμοίωμα; warum soll dies nun Röm. 8, 3 etwas anderes heißen und ein „eigentümlich schwebender“ Ausdruck sein? ὁμοίωμα wird schon bei Platon zur Bezeichnung des Verhältnisses gebraucht, in dem das Abbild (εἰκών) zum Urbild (παράδειγμα, τύπος) und zur Idee steht, so Parm. 132 D: τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, vgl. Phaidr. 250 A. Paulus kennt diese Bedeutung des Wortes Röm. 1, 23: καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν. Die Heiden machen Bilder, die ihren Göttern gleichen sollen. Da Adam der τύπος τοῦ μέλλοντος ist, so muß Jesus als sein Abbild die Züge des Urbildes tragen, ihm in allem Typischen gleich (ὅμοιος) sein. Etwas anderes kann das Wort ὁμοίωμα wohl kaum bedeuten, wenn man es aus den paulinischen Gedankengängen heraus zu verstehen sucht. — 1) Gal. 4, 4—5. — 2) 2. Kor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Vgl. W. Bousset, Kyrios Christos, 1913, S. 142ff.

der Umschlag der Gegensätze erfolgt ist, durch den aus Tod Leben, aus dem δοῦλος der κύριος, aus der σάρξ das πνεῦμα wird. So wie in der Heilsgeschichte aus dem Adam mit dem σῶμα ψυχικόν der Christus wird mit dem σῶμα πνευματικόν, aus den ψυχικοί die πνευματικοί werden, aus den irdischen Menschen die himmlischen, so wird auch Jesus aus dem vom Weibe geborenen Menschen κατὰ σάρκα jetzt der von Gott gezeugte Mensch κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Und so wie nun weiter von der Ankunft des pneumatischen Menschen an die Heilsgeschichte in zwei Etappen verläuft, so auch die des Erlösers. Jetzt ist sein πνεῦμα in der Übergangszeit in den Menschen lebendig, dann kommt er noch einmal hernieder vom Himmel, um alle zu erwecken und in der Wolke dem Herrn entgegenzuführen, dem er im dritten und letzten Akt die ganze Menschheit, ja die ganze Schöpfung und sich selbst, der sie nun in sich enthält, zurückgibt[1]). Zwischen dem Menschen Jesus und dem nach der Auferstehung in die Geschichte eintretenden pneumatischen Christus liegt dieselbe Kluft wie zwischen den ψυχικοί und den πνευματικοί, den alten und den neuen Menschen. Für den anbrechenden Aion, in dem das Alte vergangen und alles neu geworden ist, kommt daher das irdische Leben Jesu gar nicht mehr in Betracht. Der pneumatische Christus hat mit dem Jesus im Fleisch ebensowenig mehr etwas zu tun wie der πνευματικός mit dem ψυχικός. Beide sind Gegensätze. So kann Paulus mit Recht sagen: „Wenn wir auch den fleischlichen Christus gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.“[2]) Für ihn, der sich mit Christus zu den Pneumatikern rechnet, ist die Tradition der Jünger von allem, was Jesus auf dieser Erde tat, wenn auch nicht gerade gleichgültig, so doch jetzt nach dem Anbruch der neuen Zeit religiös nicht mehr ausschlaggebend. Das gehört mit zu dem Alten, das vergangen ist. Es war einmal das große Ereignis, aber jetzt ist der Strom des Geistes und der Großtaten Gottes weiter geflossen. Christus lebt nicht mehr als Mensch, sondern als Pneuma in dieser Welt, und von diesem jetzt und hier lebendigen Pneuma gilt es, sich packen zu lassen, den Blick nicht zurück, sondern nach vorwärts, dem Ziele der Entwicklung zu gerichtet, für deren weiteren Verlauf jeder mit verantwortlich ist. Darum berät er sich nach seiner Bekehrung auch nicht mit Fleisch und Blut, geht nicht nach Jerusalem zu denen, die vor ihm Apostel

1) Zu den oben angeführten Stellen vgl. hier besonders 1. Thess. 4, 16—18. — 2) 2. Kor. 5, 16.



waren, sondern in die Einsamkeit nach Arabien[1]). Dann predigt er nicht die Worte und Lehren des fleischlichen Jesus[2]), sondern Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen, das πνεῦμα ζωοποιοῦν, den Κύριος, den Sohn Gottes.

Aber der Kreis der Heilsgeschichte und der Kreis, den das Schicksal des Erlösers beschreibt, sind nicht die beiden einzigen, die parallel zueinander laufen und auf deren Peripherie die sich genau entsprechenden Gegensätze polar gegenüberliegen. Das Schicksal jedes einzelnen Christen durchläuft sachlich und gedanklich dieselbe Bahn. Jeder kommt wie Adam auf die Welt mit einem σῶμα ψυχικόν, jeder wird wie Jesus vom Weibe geboren. Jeder verfällt der Sünde, dem Tode und dem Gesetz, auch die zu Christen gewordenen Heiden; denn sie werden auf den Ölbaum Israel aufgepfropft als Zweige, die nun an der Wurzel und dem ganzen von ihr ausgehenden Lebensstrom teilhaben. Darin aber besteht die Siegesgewißheit des Evangeliums, darin liegt der unumstößliche Beweis für seine Wahrheit, daß, weil diese beiden ersten Kreise so verlaufen sind, nun auch der dritte, der das Leben der einzelnen Christen umschließt, ebenso vom Tode zur Auferstehung und zum Leben, von der Sünde zur Gnade, vom Gesetz zur Rechtfertigung, vom Leben κατὰ σάρκα zum Leben κατὰ πνεῦμα führen muß. Mit dem Verlauf der Heilsgeschichte, mit dem genau parallel zu ihr verlaufenden Erlöserschicksal ist nach der Logik des Paulus auch der Verlauf des Einzellebens unlösbar verbunden. Seine wesentlichen Ereignisse werden durch Analogieschlüsse ermittelt, denen sachlich die geheimnisvolle συμπάθεια aller Wesen zugrunde liegt, die an dem einen Lebensprozeß teilhaben. Von hier aus erst gewinnen die vielen Stellen das richtige Verständnis, an denen Paulus davon spricht, daß wir mit Christus gekreuzigt wurden, mit ihm begraben, mit ihm auferstanden sind und mit ihm leben[3]).

---

1) Gal. 1, 16—17. — 2) Nur zweimal beruft er sich auf Worte des Herrn, 1 Kor. 7, 10: Den Verheirateten aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib sich nicht scheide von dem Manne. Vgl. Mk. 10, 11—12 und Mt. 5, 32; 1 Kor. 9, 14: Also hat auch der Herr befohlen, daß, die das Evangelium verkündigen, sollen sich vom Evangelium nähren. Vgl. Lk. 10, 7. Viel öfter beruft er sich auf das jüdische Gesetz und seine Gebote, obwohl ihm doch das Gesetz als gänzlich überwunden gilt. So wie das Gesetz ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν ist, so auch die Worte und Gebote des irdischen Jesus eine Hinleitung zum Auferstandenen. — 3) Kol. 2, 12—13. Ephes. 2, 5—7. Gal. 2, 10. 1. Thess. 5, 10. 2. Kor. 13, 4. Kol. 3, 4.

Röm. 6, 3—9:

ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;

Oder wisset ihr nicht, daß alle, die wir getauft wurden in Jesum Christum, die sind in seinen Tod getauft?

συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα· τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.

Mit ihm also sind wir begraben durch die Taufe in den Tod, damit gleichwie auferweckt wurde Christus von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Denn wie wir mit verwachsen sind mit dem gleichen Tode, so auch werden wir an der Auferstehung teilhaben, da wir erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Leib der Sünde die Kraft verliere, daß wir nicht mehr der Sünde dienen. Denn wer gestorben ist, ist von der Sünde gerechtfertigt.

εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει.

Wenn wir aber gestorben sind mit Christus, glauben wir auch mit ihm leben zu werden, da wir wissen, daß Christus, von den Toten erweckt, nicht mehr stirbt, der Tod herrscht nicht mehr über ihn.

Durch das Zusammengewachsensein (σύμφυτοι γεγόναμεν) mit Christus, durch das Mit-Leiden, die Sympathie mit ihm, ja mit aller Kreatur[1]) wird das Leben des einzelnen nach dem Kreislauf des Ganzen geformt. Aber damit ist das System der parallelen Kreise noch nicht erschöpft. Schon lange ist darauf hingewiesen worden, daß der Κύριος, den Paulus predigt, vor allem der im Kultus lebendige ist[2]). Das aber ist der tiefste Sinn des

1) Röm. 8, 22: οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συνστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν. 8, 17: εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. — 2) Vgl. jetzt besonders G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, 1922, dort über Paulus besonders S. 6f.

Christuskultes, daß die Sakramente, die Mysterien der Taufe und des Abendmahls, nichts anderes sind als eine Wiederholung des Schicksals des Erlösers und damit sowohl der ganzen Heilsgeschichte wie auch des einzelnen Menschengeschicks. In der Taufe werden wir mit Christus begraben und stehen mit ihm auf[1]), durch das Abendmahl essen wir Fleisch und Blut Christi, werden wie er ein sarkischer Mensch und erlangen dadurch, daß wir seine Leiblichkeit in uns aufgenommen haben, die Gewißheit, daß wir nunmehr auch sein Schicksal teilen werden: wir werden mit ihm gekreuzigt, begraben und auferweckt; wir wandeln uns mit ihm vom fleischlichen zum pneumatischen Menschen[2]). Vor allem stellt der Genuß des einen Brotes durch alle den somatischen Zusammenhang zwischen den einzelnen her: ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. Ist doch die ἐκκλησία selbst der Leib (σῶμα) des Christus. Taufe und Abendmahl sind, wie Deißmann[3]) sagt, „nicht die reale Ursache der Gemeinschaft mit Christus, sondern eine Äußerung der Gemeinschaft; es ist ein besonders inniger Kontakt mit dem Herrn". Er ist darum so innig, möchte ich hinzufügen, weil die kultische Handlung den Rhythmus des Erlösungsprozesses in sich enthält, in dem die „Sympathie" zwischen dem Gläubigen und dem Κύριος besteht. Andere, die nicht mehr so denken und empfinden konnten, wie Paulus dachte und empfand, setzten an die Stelle der Parallelität das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Damit übertrugen sie den Sakramentsgedanken in eine andere Logik, wo er seinen ursprünglichen Sinn völlig verlor.

Der innerste Ring aber, um den sich alle anderen, seine Struktur wiederholend, legen, ist das eigene Erlebnis, die persönliche Erfahrung des Apostels. Deißmann schildert das Jugenderlebnis mit folgenden Worten und mit Anführung der wichtigen Stelle[4]): „Deutlich steht ihm noch im Alter ein Kindheitserlebnis vor der Seele, über das er im Römerbrief[5]) ergreifende Andeutungen gibt. Wir könnten es seinen Sündenfall nennen:

> Ich aber, — es war einmal eine Zeit, da lebte ich noch ohne Gesetz. Dann kam das Gebot, und die Sünde lebte auf. Und ich, — ich starb! Dasselbe Gebot, das Leben spenden sollte, — von mir ward es als tödlich erfunden. Denn die Sünde ward durch das Gebot aufgestachelt und betrog mich und machte mich tot, durch das Gebot!

---

1) 1. Röm. 6, 3—11. Gal. 3, 26—28. Kol. 2, 12—13; 3, 1ff. — 2) 1. Kor. 10, 16—17; 11, 23ff. — 3) Paulus, 2. Auflage, 1925, S. 115. — 4) A. a. O. S. 73. — 5) Röm. 7, 9—11.

Paulus denkt hier wohl zunächst an seine ersten Kinderjahre, die er ein anderes Mal[1]) als die Zeit der kindischen Unmündigkeit schildert; damals war ihm mit dem Begriff »Sünde« das Schuldgefühl noch fremd. Aber dann kam ein unvergeßlich schmerzlicher Tag: das Gesetz, dessen stumme Buchrollen das Kind in der Synagoge mit Ehrfurcht und Neugier in ihrer buntgestickten Hülle[2]) von ferne gesehen hatte, trat mit seinem wohl durch Elternmund vermittelten »Du sollst!« zum erstenmal gebieterisch in sein Bewußtsein; aber dem »Du sollst!« des Gesetzes sind dann ein »Ich will nicht!« des Kindes und die Übertretung auf dem Fuße gefolgt. Paulus sagt nicht, worum es sich damals handelte. Aber tiefe Verheerung, das deutet er an, richtete diese bewußte erste Sünde in seiner reizbaren jungen Seele an; er fühlte sich betrogen, es war ihm, als habe er den Tod geschmeckt: »Ich starb!«." Es sind dieselben drei Faktoren: Gesetz, Sünde, Tod, die im Prozeß der Heilsgeschichte am Anfang stehen, nur in anderer Reihenfolge: „Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineinkam und durch die Sünde der Tod, so ist auch zu allen Menschen der Tod hindurchgekommen, weil alle sündigten; denn bis zum Gesetz war Sünde in der Welt. Sünde aber wird nicht gerechnet, wenn kein Gesetz ist; aber es herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über die, die nicht gesündigt hatten." Das ist die Lage, in der sich die ersten Menschen bis auf Moses befanden. Am Schluß dieser Stelle aber tritt die Situation auf, in der die Menschen unter dem Gesetz leben, und das ist die des Paulus: „Das Gesetz aber kam noch dazu, damit größer werde der Fall. Wie aber groß wurde die Sünde, wurde um so reicher die Gnade, damit so wie herrschte die Sünde durch den Tod, so auch die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben."[3]) Hiermit stimmt das persönliche Erleben des Paulus überein. Und dann kommt im Galaterbrief[4]) die gewaltige Schilderung der Umkehr, auch sie einsetzend mit dem ἐγώ. „Ich bin aber durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Mit Christus bin ich gekreuzigt (συνεσταύρωμαι). Ich lebe, aber nicht mehr ich, es lebt in mir Christus. Was ich aber jetzt lebe im Fleisch, im Glauben lebe ich es des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich gegeben hat. Ich werfe nicht weg die Gnade Gottes. Denn wenn durch das Gesetz die Gerechtigkeit kommen sollte, so ist Christus ver-

1) 1. Kor. 13, 11. — 2) 2. Kor. 3, 14. — 3) Röm. 5, 12—21; siehe oben S. 90. — 4) Gal. 2, 19—21.

geblich gestorben." Er trägt die Malzeichen (στίγματα) des Herrn an seinem Leibe[1]). Er sagt von sich und den Seinen: „Wir tragen allezeit das Sterben des Herrn Jesu an unserem Leibe, auf daß auch das Leben des Herrn Jesus an unserem Leibe offenbar werde. Denn wir, die wir leben, werden immerdar in den Tod gegeben um Jesu willen, auf daß auch das Leben Jesu offenbar werde in unserem sterblichen Fleische. Daher ist der Tod mächtig in uns, das Leben aber in euch."[2]) So ist das ganze Leben des Paulus in der ersten Hälfte das Leben Adams, in der zweiten das des Christus.

Wir gelangen also bei Paulus ebenso wie bei Heraklit[3]) schließlich zu einem System konzentrischer Kreise, von denen jeder dieselben Gegensätze miteinander verbindet:

1. Das persönliche Erleben des Paulus ging von der Sünde unter dem Gesetz und dem seelischen Tod über zur Gnade, zur Gerechtigkeit vor Gott und zum ewigen Leben.

2. Das Schicksal des Erlösers ist dasselbe: Jesus nimmt Sünde und Gesetz auf sich, erleidet den Tod und wird für die, die an ihn glauben, die Gnade, die Gerechtigkeit und das Leben selbst.

3. Die ganze Menschheit wurde durch Adam sündig, erwachte durch das Gesetz zum vollen Bewußtsein der Sünde; sie unterliegt seit Adams Fall dem Tode. Durch die Auferstehung erlangt sie die Gnade, die Gerechtigkeit und das ewige Leben.

Von hier aus gesehen nimmt sich vieles ganz anders aus als das, was manche Theologen im Laufe der Jahrhunderte aus Paulus gemacht haben. Weder die Rationalisten, die mit den Denkmitteln der traditionellen Logik diesen Stoff bearbeiteten, noch die Gefühlstheologen, die da meinen, man dürfe die enthusiastischen Äußerungen einer religiösen Persönlichkeit nicht in das Prokrustesbett irgendeiner Logik zwingen, kommen hier auf ihre Rechnung. Den Rationalisten wird gezeigt, daß ihre Logik an Paulus zerbricht. Mit ihr ist kaum ein Satz der paulinischen Briefe, in dem nicht erzählt, ermahnt, erbaut, sondern bewiesen wird, zu erklären. Vor allem sind die sachlichen Zusammenhänge der Grundlagen des Ganzen so nicht einzusehen. Wie soll etwa aus der Tatsache, daß ein Mensch von den Toten auferweckt wurde, logisch folgen, daß nun alle auferweckt oder verwandelt werden müssen? Die übliche Logik schließt vom Allgemeinen auf das Besondere:

---

1) Gal. 6, 17. — 2) 2. Kor. 4, 10—12. — 3) Siehe oben S. 85.

Alle Menschen sind sterblich;
Sokrates ist ein Mensch.
Folglich ist auch Sokrates sterblich.

Paulus aber müßte demnach vom Besonderen auf das Allgemeine schließen:

Ein Mensch wurde von den Toten auferweckt;
wir alle sind Menschen.
Folglich werden auch wir alle auferweckt werden.

Oder, um den logischen Fehler recht sichtbar zu machen:

Ein Mensch ist ins Wasser gefallen;
wir alle sind Menschen.
Folglich werden auch wir alle ins Wasser fallen.

Ebensowenig ist einzusehen, warum, wenn ein Mensch eine Sünde tat und Gott ungehorsam war, alle anderen das gleiche tun müssen. Die ganze Parallelisierung von Adam und Jesus stößt auf die größten logischen Schwierigkeiten, und doch war sie für Paulus nicht nur ein Bild, das wie alle Bilder irgendwo schief ist, sondern es handelte sich hier um reale, sachliche Zusammenhänge, an denen die Grundgedanken des Apostels hängen. Mit modernen Denkmitteln nicht zu bewältigen ist der ganze Sinn, den die Erlösung haben soll. Man hat sich mit der Theorie vom stellvertretenden Leiden Christi geholfen, die man aus ein paar Gleichnissen des Paulus herauszog. Wie kann aber ein „vernünftig" denkender Mensch jemals einsehen, daß seine Sünde dadurch ausgeglichen wird, daß sie ein anderer für ihn büßt? Wenn ich einem anderen Geld schulde und ein Dritter ist so liebenswürdig und bezahlt die Summe für mich, so ist wohl die Schuld als solche beglichen, der moralische Schuldner aber bleibe ich trotzdem. Kant hat sich vom Standpunkt seiner formal-juristischen Ethik aus mit dieser Rechtfertigungslehre aufs eingehendste auseinandergesetzt[1]). Das Problem, von dem er ausgeht, formuliert er mit folgenden klassischen Worten: „Diese ursprüngliche oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer tun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was und nichts mehr wir unter dem radikalen Bösen verstanden, kann aber auch, soviel wir nach unseren Vernunftrecht einsehen, nicht von einem anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissibele Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei

1) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 73ff.

der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann."[1]) Das ganze Kapitel ist ein lehrreiches Zeugnis dafür, wie wenig es „vernünftigem" Denken gelingt, mit dieser Theorie der Rechtfertigung so fertig zu werden, daß sie einen ertragbaren Sinn gibt. Kant endet damit, daß er erklärt: „Es ist nicht abzusehen, welcher positive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen sei"[2]), und nennt sie eine rein spekulative Idee ohne praktischen Wert, ja, er hält ihre Wirkung, wenn sie die Sphäre des Spekulativen verläßt und in die Praxis eingreift, geradezu für unmoralisch: „Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt, so beurteilt er sich strenge; denn er kann seine Vernunft nicht bestechen; stellt man ihm aber einen anderen Richter vor, so wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, so hat er wider seine Strenge vieles vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er ihm beizukommen."[3]) Sobald einzelne Stellen aus den Paulusbriefen wie die vom Opfer und Opferlamm[4]) oder das Beispiel vom Freikauf und der Löschung der Schuldurkunde[5]), auf die sich die rationalistische Rechtfertigungslehre stützt, herausgerissen und für sich mit anderen Denkmitteln als den paulinischen bearbeitet und ausgesponnen werden, gelangt man zu unerträglichen Trivialitäten. Was Kant für die christliche Religion hält, mit der er sich auseinandersetzt, ist ein Gebilde, von dem eigentlich im ganzen Neuen Testamente nirgends die Rede ist, ein Gebilde, das erst durch planmäßiges Mißverstehen alles Wesentlichen im Laufe der Zeit entstanden ist.

Paulus lebt in einer anderen, uns gerade hierdurch fremd gewordenen Wirklichkeit, die er aber nicht nur erlebt, sondern auch durchdacht hat, ja durchdenken mußte, sobald er von ihr reden und predigen sollte. Und deshalb haben auch die Erlebnistheologen unrecht, die überall, wo sie auf gedankliche Schwierigkeiten stoßen, viel zu rasch die Flucht ins Irrationale antreten. Gewiß steigen unsere Gedanken oft aus unergründlichen Tiefen

1) A. a. O. S. 94f. — 2) Ebd. S. 102. — 3) Ebd. S. 104. — 4) Eph. 5, 3. 1 Kor. 5, 7. — 5) Gal. 3, 13. Kol. 2, 14.

der Seele auf. Sobald sie aber gesprochenes Wort werden, treten sie in die Sphäre des Logischen ein, nicht ohne dabei sich zu verändern, nicht ohne den ursprünglichen Sinn zu schädigen:

> Wie fleht der Sinn, den wir zu tragen haben,
> Uns um sein Wort!
> Das Lied doch, das wir ihm zu sagen gaben,
> Schon rafft ihn fort.
> Wenn traumwärts süße die Gestalten walten,
> Ruf sie nicht her!
> Du wirst in Armen bald die kalten halten,
> Verzerrt und leer.
> Als Gottes Werk aus Gottes Jahr gefahren,
> Und Welt brach an,
> Um die Gedanken, die die wahren waren,
> War es getan[1]).

Gewiß gehört auch das pneumatische Lallen (λαλεῖν) ohne greifbaren Sinn in das Gebiet des Religiösen, die Ekstase, der das heilige Schweigen vorausgeht[2]). Aber gerade Paulus war kein unbedingter Freund dieser irrationalen Erlebniskundgebungen: „Ich danke Gott, daß ich mehr mit Zungen rede als ihr alle; aber in der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit meiner Vernunft (τῷ νοΐ μου) reden, damit ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte mit Zungen. Brüder, werdet nicht Kinder im Verstande (ταῖς φρεσίν), sondern in der Bosheit werdet zu Säuglingen, im Verstande aber werdet zu Erwachsenen (τέλειοι).“[3]) Irrationalität, ja akustische und logische Unverständlichkeit pneumatischer Rede sind dem Paulus sehr wohl und aus eigener Erfahrung bekannt, aber wenn er zur Gemeinde spricht — und noch viel mehr, wenn er an sie schreibt —, will er von dieser Art religiöser Rede nichts wissen. Man kann also in seinen Schriften, ebenso wie bei den klassischen Mystikern überhaupt, nicht alles in Gefühl und Gefühlsausbrüche auflösen. Dem modernen Religiösen mag das ebenso unsympathisch sein wie den Korinthern, an die Paulus schreibt. Das ändert aber an der Tatsache nichts, daß er auf vernünftige, logisch durchdachte

1) Franz Werfel, Fluch des Werkes. — 2) Vgl. G. Mensching, Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, 1926, S. 13ff. — 3) 1. Kor. 14, 18ff. Vgl. dazu die von mir durchgeführte Interpretation des ganzen Kapitels in Pneuma hagion, 1922, S. 114ff.



und verständliche Rede mehr gab als auf spontane Ausbrüche pneumatischen Erlebens, sobald es sich um seine Missionsarbeit an anderen handelte. Liegt aber irgendeine Logik in seinen Schriften, so muß sie sich auch wieder aus ihnen herauslesen lassen. Da dies mit unseren Denkmitteln, die wir sonst anzuwenden gewöhnt sind, nicht möglich ist, ohne zu greifbaren Unsinnigkeiten zu kommen, mußte der Versuch gewagt werden, die seinen wieder zu entdecken. Die Aufdeckung einer den Gedanken des Paulus immanenten Systematik ließ uns in die Gedankenwerkstatt hineinblicken. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, daß er bewußt ein System bauen wollte wie ein geschulter Philosoph. Er arbeitet nicht auf das System hin und um des Systems willen, sondern sein Erleben steht am Ausgangspunkte des Gedankens und bleibt das Zentrum, um das der Gedanke kreist. Nicht dieser, sondern das Erlebnis bemächtigt sich der Schrift, des Erlösers, der Geschichte und alles in seinen Bereich kommenden Materials. Wird nun dies Erleben, so wie es ursprünglich war, in ihm adäquate Worte gefaßt, so entwickelt mit ihm die geprägte Form sich lebendig weiter, erfaßt Kreis um Kreis, gibt jedem die Struktur der Urform, und so wächst dieses „System" von selbst aus seinem eigenen Kern, wie die Ringe am Baume sich um das Mark legen und jeder jede Biegung des innersten in immer vergrößertem Maße mitmacht. Unsere Arbeit aber setzte am äußersten Ringe an, der die Struktur am deutlichsten zeigt, und versuchte es, von hier bis zum Kern vorzudringen, während wir bei Heraklit umgekehrt verfuhren, beides in der Absicht, die verschiedenen Möglichkeiten einer solchen Analysis zu zeigen. Von Heraklit unterscheidet sich Paulus dadurch, daß er sich des Zusammenhanges zwischen seiner Rede (Logos) und der Sache, die sie ausdrückt, nicht bewußt ist. Er denkt nicht über sein eigenes Denken, so wie es Heraklit tat, dem dabei die Erkenntnis aufging, daß sein Denken und der Lebensprozeß, dem er nachdachte, unter demselben Gesetz stehen. Diese Bewußtheit (νόησις νοήσεως) aber macht erst den Philosophen. Paulus ist keiner, weil er ferner aus dem Gedanken nicht die Folgerungen zieht, zu denen das Denken drängt, wenn es, losgelöst von dem Erleben, das es ursprünglich ausdrückte, für sich allein weiter arbeitet als reines Denken, als Denken nur um des Denkens willen. Sonst hätte er die eigentlich philosophischen Fragen aufwerfen und beantworten müssen, die sich aus der Grundkonzeption seiner Geschichtsmetaphysik ergeben:

1. Was tat Gott, der ja das schöpferische Leben selbst ist, bevor er durch seinen Sohn die Welt schuf?
2. Was wird Gott tun, nachdem die Schöpfung und alles Leben in ihr in ihn zurückgesunken sind und er wieder ist alles in allem?
3. Was veranlaßte Gott überhaupt dazu, aus seiner Ruhe herauszutreten?
4. Warum machen wir eigentlich in unserem Denken bei Gott halt? Wenn wir und die Welt durch Christus, dieser durch Gott geschaffen wurden, woher kam denn der Gott? Wer ist sein Vater?
5. Wie konnte Gott, wenn er alles geschaffen hat und alles in ihn zurückgeht, das Böse hervorbringen, das seinem Wesen widerspricht?

Das alles sind Fragen, die innerhalb der Entwicklung des Christentums immer wieder, besonders in den philosophischen Köpfen von Origenes bis Augustinus, aufgetaucht sind und auftreten mußten, weil sie in der Konsequenz der durch Paulus angesponnenen, aber nicht zu Ende gedachten Gedanken liegen.

Die erste bis vierte Frage sind ohne weiteres lösbar, wenn im Sinne der konsequenten Mystik das Ganze der Welt als einer in sich abgeschlossenen Kugel, in die nichts hineinkommt, was nicht von Anbeginn in ihr war, und aus der auch nichts herausfallen kann, ewig ist und lebt. Gott ist das diesem Organismus immanente Leben; er entfaltet sich wie der Same und zieht sich wieder in sich zusammen nach dem alles Leben als solches beherrschenden Gesetz, um sich dann wieder zu entfalten und alles von vorn zu beginnen. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist die einzige Antwort, die es auf diese Frage gibt, wenn man innerhalb der Denkform des Paulus bleibt. Heraklit und einige Stoiker haben diese Antwort gewagt, unter den christlichen Denkern nur Origenes. Die letzte, die Frage nach dem Ursprung und der Möglichkeit des Bösen, kann im Sinne des Ganzen nur so entschieden werden, daß man annimmt, Gott bringt auch das Böse aus sich hervor und nimmt es in periodischer Wiederkehr in sich zurück dadurch, daß er sich selbst reinbrennt. Alle anderen Lösungen, wie die des Augustinus, setzen den Übergang in eine andere Denkform voraus, in die des Platonismus, nach der Gott nicht eine in sich den Lebenskreislauf bergende Kugel, sondern die punktförmige Lichtquelle ist, die ein Strahlenbündel in die Materie einfallen und sie durchleuchten läßt. Dann

ist und bleibt das Licht gut, aber die dunkle und böse Materie, das Negative, setzt ihm Widerstand entgegen. Zur Zeit des Paulus aber war der ihm verwandte größere Denker, ihm weit überlegen in allem, was die größere Konsequenz nicht des Erlebens, sondern des reinen Denkens angeht, der Erzketzer Simon Magus, so wie er uns aus den von Hippolytos überlieferten Bruchstücken der **Μεγάλη Ἀπόφασις** entgegentritt[1]).

Er macht Ernst mit dem Gedanken, daß Eins zugleich Alles und Alles Eins ist. Das ganze Wesen der Welt ist Kraft, Dynamis, die aus sich selbst alles hervorbringt und in sich alles zurücknimmt:

Hippol. VI 16, 3:

τοῦτ᾽ ἔστιν ὃ λέγουσιν· ἐγὼ καὶ σὺ ἕν, πρὸ ἐμοῦ σύ, τὸ μετὰ σὲ ἐγώ, αὕτη, φησίν, ἐστὶ δύναμις μία, διῃρημένη ἄνω κάτω, αὑτὴν γεννῶσα, αὑτὴν αὔξουσα, αὑτὴν ζητοῦσα, αὑτὴν εὑρίσκουσα, αὑτῆς μήτηρ οὖσα, αὑτῆς πατήρ, αὑτῆς ἀδελφή, αὑτῆς σύζυγος, αὑτῆς θυγάτηρ, αὑτῆς υἱός, μήτηρ πατήρ, ἕν, οὖσα ῥίζα τῶν ὅλων.

Das ist es, was sie sprechen: „Ich und du sind eins, vor mir du, das nach dir ich.“ Diese Kraft, sagt er, ist eine, sich scheidend nach oben und unten, sich selbst zeugend, sich selbst mehrend, sich selbst suchend, sich selbst findend, ihre eigene Mutter, ihr eigener Vater, ihr eigener Bruder, ihr eigener Gemahl, ihre eigene Tochter, ihr eigener Sohn, Mutter — Vater, Eins, Wurzel des Alls.

Diese Kraft aber ist wie bei Heraklit ihrem Wesen nach Feuer:

Hippol. VI 9, 5:

ἔστι δὲ ἡ ἀπέραντος δύναμις, τὸ πῦρ, κατὰ τὸν Σίμωνα οὐδὲν ἁπλοῦν, καθάπερ οἱ πολλοὶ ἁπλᾶ λέγοντες εἶναι τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πῦρ ἁπλοῦν εἶναι νενομίκασιν, ἀλλὰ γὰρ εἶναι τοῦ πυρὸς διπλῆν τινα τὴν φύσιν, καὶ τῆς

Es ist aber die unbegrenzte Kraft, nämlich das Feuer, nach Simon nichts Einfaches, wie die meisten von den vier Elementen sagen, sie seien einfach, und das Feuer für einfach gehalten haben, sondern das Feuer

1) Das gesamte Material habe ich in meinem Buche Die Gnosis, 1924, S. 60—110 vorgelegt und kritisch behandelt. Hier wird davon nur so viel herangezogen, als zur Vervollständigung des Verständnisses der Denkform des Gedankenkreises nötig ist.

διπλῆς ταύτης καλεῖ τὸ μέν τι κρυπτόν, τὸ δέ τι φανερόν· κεκρύφθαι δὲ τὰ κρυπτὰ ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρός, καὶ τὰ φανερὰ τοῦ πυρὸς ὑπὸ τῶν κρυπτῶν γεγονέναι.

habe gewissermaßen eine doppelte Natur, und an dieser doppelten Natur nennt er das eine etwas Verborgenes, das andere etwas Sichtbares. Das Verborgene aber liege verborgen im Sichtbaren des Feuers, und das Sichtbare des Feuers sei durch das Verborgene entstanden.

ἔστι δὲ τοῦτο, ὅπερ Ἀριστοτέλης δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καλεῖ ἢ Πλάτων νοητὸν καὶ αἰσθητόν[1]).

Es handelt sich aber um das, was Aristoteles das der Möglichkeit und das der Wirklichkeit nach Seiende oder Platon das geistig Wahrnehmbare und das sinnlich Wahrnehmbare nennt.

καὶ τὸ μὲν φανερὸν τοῦ πυρὸς πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ ὅσα ἄν τις ἐπινοήσῃ ἢ καὶ λάθῃ παραλιπὼν τῶν ὁρατῶν· τὸ δὲ κρυπτὸν πᾶν ὅτι ἐννοήσει τις νοητὸν καὶ πεφευγὸς τὴν αἴσθησιν ἢ καὶ παραλείπει μὴ διανοηθείς.

Und das Sichtbare am Feuer enthält alles in sich, was man an Sichtbarem wahrnehmen oder auch, ohne es zu wissen, unbeachtet lassen könnte, das Verborgene aber alles geistig Wahrnehmbare, was man denken kann, und alles, was sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht oder auch einem entgeht, wenn man nicht darüber nachdenkt.

Daß es sich aber dabei um einen Prozeß organischen Wachsens, Werdens und Absterbens handelt, zeigt das unmittelbar folgende Beispiel vom Baume: „Überhaupt muß man sagen, die Schatzkammer aller sinnlich und geistig wahrnehmbaren Dinge, die Simon die verborgenen und die sichtbaren Dinge nennt, ist das überhimmlische Feuer, gleichsam ein großer Baum wie der, der im Traume von Nebukadnezar gesehen wurde[2]), aus dem alles Fleisch gespeist wird. Und das Sichtbare am Feuer, meint er,

1) Dies ist wahrscheinlich ein Zusatz des Hippolytos, dem es in seiner ganzen Streitschrift darauf ankommt, nachzuweisen, daß die Gnostiker ihre Theorien den griechischen Philosophen verdanken. — 2) Daniel 4, 7ff.: Siehe, es stand ein Baum mitten im Lande, der war sehr hoch. Und er wurde groß und mächtig, und seine Höhe reichte bis an den Himmel, und er breitete sich aus bis ans Ende der ganzen Erde, usw.

sei der Stamm, die Zweige, die Blätter, die ihn von außen umgebende Rinde. Alle diese Teile des großen Baumes, sagt er, werden vernichtet, erfaßt von der alles verzehrenden Flamme des Feuers. Die Frucht des Baumes aber wird, wenn sie zum reinen Bilde geworden ist und ihre eigene Gestalt abgelegt hat (gemeint ist die durch das Feuer des Gerichts gereinigte Seele), in die Scheuer gebracht, nicht in das Feuer. Es ist nämlich, sagt er, die Frucht entstanden, damit sie in die Scheuer gebracht werde, die Spreu aber, damit sie dem Feuer übergeben werde, worunter der Stamm zu verstehen ist, der nicht um seiner selbst, sondern um der Frucht willen entstanden ist." So bringt das überhimmlische Feuer, der Geist, aus sich selbst die Materie hervor, so wie sich die Lebenskraft des Samens den körperlichen Organismus schafft, um dann sich selbst zu verbrennen und nur die Frucht mit dem reinen Lebenskeim zurückzulassen.

Dies ist der äußere Kreislauf des Naturgeschehens. Wie dann auch hier das Leben des Erlösers, das Leben des einzelnen Menschen, die ganze Menschheitsgeschichte in Kreisen verläuft, die diesem ersten parallel laufen, kann hier nicht ausgeführt werden. Es sollte nur gezeigt werden, wie der kosmische Entwicklungsprozeß, der bei Paulus ganz in den Hintergrund tritt, in der Urform der Gnosis mit zum Ganzen gehörte. Vor allem finden wir hier auch das weibliche Schöpfungsprinzip, das mit zum organischen Lebensprozeß gehört, gleichberechtigt neben dem männlichen. Bei Paulus und auch im Johannesevangelium weiß man gar nicht, wie der Gottvater den Gottessohn erzeugte. Bei Simon Magus spaltet sich die große Gotteskraft zunächst in ein männliches und ein weibliches Wesen, und aus beiden entsteht alles Übrige. Da dann der Erlösungsprozeß dem Schöpfungsprozeß entsprechen muß, sehen wir dann auch an die Seite des Simon Magus, der als Träger der großen Kraft auf Erden erscheint, die Helena auftreten als Repräsentantin der erlösungsbedürftigen Menschheit. Paulus streift dieses Motiv einmal, wo er Adam und Eva als typisch für Christus und die Ekklesia bezeichnet. Doch kommt es ihm dabei mehr auf das Verhältnis des Hauptes zu den Gliedern als auf das des Mannes zum Weibe an, zugleich auch darauf, daß beide ein Fleisch sein sollen[1]). Mit der Einführung des weiblichen Prinzips in den Lebensring des Weltprozesses liegt die größere Konsequenz des philosophischen, nicht des religiösen Gedankens auf seiten der Gno-

1) Eph. 5, 25ff.

stiker. Auch das Problem der Sünde, die, wie im kosmischen Ring, so auch im Lebensring des Erlösers auftreten muß, weil das nach dieser Logik der Parallelität der Gedanke als solcher fordert, erhält dadurch eine ganz andere Lösung. Die Sünde wird bei Simon Magus nicht vom Erlöser, dem Gefäß der „Großen Kraft Gottes", sondern von der das kosmische und menschliche weibliche Prinzip darstellenden Helena getragen, die von Stufe zu Stufe, von einer Generation zur anderen immer tiefer in die Materie versunken ist, aus der sie nur eine neue Zeugung, unmittelbar aus Gott, befreit. Auch hier wurde die Parallele zum Sündenfall, der nicht mit Adam, sondern mit Eva begann, konsequenter durchgeführt als bei Paulus, der alles Weibliche aus der Interessensphäre seiner Religiosität möglichst verdrängte. Die Gedanken der Gnostiker waren keine wüsten Erfindungen, jedenfalls der Kern nicht, um den dann so vieles wucherte, sondern sie waren in der Sache gegeben, um die es sich handelte, und aus der Konsequenz der Denkform, die selbst wieder aus der Sache erwachsen war, ergab sich vieles als eine Selbstverständlichkeit, was der Kirche als Wahn erschien.

Eine Geschichte der Denkform des Gedankenkreises würde nun von den Gnostikern[1]) zum Neuplatoniker Proklos, von da zu Dionysios Areopagita, von ihm zu Johannes Eriugena und von diesem hinein in die mittelalterliche Mystik führen, aus der dann fast alles stammt, was von dieser Art zu denken bis in die Gegenwart hinein in Westeuropa lebt, während die östliche, besonders die russische Mystik noch unmittelbar von Proklos und den dionysischen Schriften zehrt, deren ganzer Geist sich dort teilweise in überraschender Frische erhalten hat[2]). Das alles kann hier nur angedeutet, aber nicht ausgeführt werden.

---

1) Aber nur soweit sie nicht wie Valentinus und seine Schule Platoniker sind; denn die Gnosis ist auch der Denkform ihrer einzelnen Vertreter nach kein einheitliches Gebilde. Die christlichen Ketzerbekämpfer haben hier vieles in einen Topf geworfen, was auf die verschiedensten Geisteswelten zu verteilen ist. — 2) Nicht berücksichtigt wurde in diesem Kapitel die Stoa. Hier fehlt für die ältere Stoa, für Panaitios und Poseidonios das Material. Aus den Fragmenten läßt sich erkennen, daß die Fähigkeit, so zu denken wie Heraklit dachte, nicht vorhanden war. Einige wenige Sätze nur verraten die Kreisführung des Gedankens. Geblieben aber ist der kreisförmige Bau des Weltprozesses und des ganzen Systems. Fast jeder bedeutendere Stoiker hat sich auf andere Weise bemüht, das, was hier seit Heraklit gemeint war, gedanklich und sprachlich zu fassen. Ein scharfer Typus läßt sich nicht gewinnen. Reinhardt glaubt ihn in Poseidonios gefunden zu haben. Seine Nachweise dafür, daß Poseidonios von allen, die ihn ausschrieben und seine

Fassen wir zum Schluß die wesentlichen Merkmale der Denkform des Gedankenkreises zusammen, so läßt sich folgende kurze Charakteristik aufstellen:

I. Der metaphysische Grund, aus dem diese Logik erwächst, die Wirklichkeit, die sie in Begriffen, Urteilen und Schlüssen nachzeichnet, ist die Welt des Geistes, die aber mit der des organischen Lebens in eins zusammenfällt. Geist und Leben sind ihrem Wesen nach dasselbe. Der Prozeß der Entwicklung des Geistes ist derselbe wie der Lebensprozeß. Das Leben wird dabei als selbständige Kraft (δύναμις ζωτική, *vis vitalis*) gedacht, die sich im Samen konzentriert, zum Organismus entfaltet, der sich selbst wieder in seinem Produkt, im Samen, zusammenfaßt, aus dem der neue Kreislauf beginnt. Vom einzelnen Organismus wird dieser Grundgedanke auf die Gesamtheit des organischen Lebens in der Natur, dann auf die Menschheit und schließlich auf den ganzen Kosmos übertragen. So entstehen die einander parallel laufenden Kreise der Entwicklung des Individuums, der Menschheit, der Welt. Die Nachzeichnung dieses Prozesses in Gedanken und Worten führt zu der dieser Denkform eigentümlichen Logik.

II. Die Logik.

1. Die Begriffe, mit denen diese Logik vorzugsweise arbeitet, sind keine Abstraktionen, keine Gattungsbegriffe, die andere unter sich begreifen, sondern solche, die aus dem Kreislauf des Lebens- und Geistprozesses die wesentlichen Stationen hervorheben, besonders den Anfang, die Mitte, das Ende: Sommer — Winter, Tag — Nacht, Licht — Finsternis, Eins — Alles, Geist — Fleisch usw. Jeder Begriff fordert nicht zu seinem Verständnis

---

Gedanken benutzten, eigentlich nicht verstanden wurde, sprechen dafür. Mir scheint er einer der Denker zu sein, die — wie z. B. Spinoza — mit rationalen Denkmitteln eine in ihrem Wesen mystische Weltanschauung aufbauten. Gebrochene Typen, die aber gerade deshalb, weil sie Heterogenes in sich vereinen, größte, oder vielmehr breiteste Wirkung ausüben! „Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen!" Einen Heraklit und einen Paulus kann man nur wörtlich zitieren, aber man kann ihre Sätze nicht in den eigenen Stil einformen und ihnen ihre Gedanken stehlen, so wie man es mit Poseidonios tat, weil hier jeder Gedanke am Worte und der Formulierung des Satzes hängt. Aus Paulus Briefen übersetzte Sätze könnte man aus Meister Eckharts Schriften schwer herausfinden, innerhalb von Kants oder Lessings Werken oder eines Theologen der Zeit der Aufklärung würden sie sofort als Produkte eines gänzlich anderen Geistes auffallen, auch in der Übersetzung.

andere über- und untergeordnete, sondern seinen diametral gegenüberliegenden Gegensatz.

2. Die Urteile werden durch Verknüpfung dieser Begriffe zu einem Ring gebildet, in dem A mit Z, Z wieder mit A verbunden werden, oder bei ausführlicheren, mehr als zwei Stationen in sich aufnehmenden Urteilsgefügen A mit B, B mit C, C mit D usw. bis: Z wieder mit A.

3. Ein Beweis wird dadurch geführt, daß die zu beweisende Behauptung in einen fertigen Urteilsring einbezogen, oder dadurch, daß die Behauptung selbst als Fragment eines Kreises aufgefaßt und nach Analogie anderer Urteilsringe zu einem vollständigen Gedankenkreis ergänzt wird.

IV.

DER KREIS VON KREISEN.

> Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlossenen Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied als Beseeltes der Methode ist die Reflexion in sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein Vor und ein Nach hat, — oder genauer gesprochen, nur das Vor hat, und in ihrem Schlusse selbst das Nach zeigt.
>
> Hegel.

> Das Leben bewegt sich immer in Kreisen; die Kreisform aber, auch die engste, trägt das Gepräge der Unendlichkeit.
>
> Hebbel.

Hegel betont häufig, daß die Philosophie seit des Aristoteles Zeiten Wissenschaft vom Begriff gewesen sei und daß ihre Aufgabe in der Unterwerfung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unter den Begriff bestanden habe und immer bestehen müsse, wenn sie nicht selbst ihr eigenes Wesen aufgeben wolle. Kant hatte gezeigt, daß die Erkenntnis der ganzen Welt und dessen, was sie im Innersten zusammenhält, dem menschlichen Verstande nicht möglich sei. Die Romantiker hatten daher den Verstand als minderwertiges Erkenntnisorgan geächtet und waren zur intellektuellen Anschauung, zur Intuition und zur Offenbarung geflüchtet. Hegel will dasselbe wie die Romantiker: Erkenntnis des Letzten und Höchsten; aber er verachtet ihre Erkenntnismittel. Er will das Unbegreifbare sich nicht durch Intuition offenbaren lassen, sondern es selbst begreifbar machen. Dazu braucht er eine neue Denkform, die das leistet und die ihm die Begriffe liefert, denen sich die Wirklichkeit als Ganzes fügt. Als er sie gefunden hat und in ihr denken kann, schaut er voll Verachtung auf die Romantiker zurück, mit deren Streben er doch aufs innigste verbunden war. „Indem die wahre Gestalt

der Wahrheit in diese Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, — oder, was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz zu haben —, so weiß ich, daß dies im Widerspruch mit einer Vorstellung und deren Folgen zu stehen scheint, welche eine so große Anmaßung als Ausbreitung in der Überzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über diesen Widerspruch scheint darum nicht überflüssig; wenn sie auch hier weiter nichts als gleichfalls eine Versicherung wie das, gegen was sie geht, sein kann. Wenn nämlich das Wahre nur in demjenigen oder vielmehr nur als dasjenige existiert, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Sein — nicht im Zentrum der göttlichen Liebe, sondern das Sein desselben selbst — genannt wird, so wird von da aus zugleich für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegenteil der Form des Begriffs gefordert. Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden .... Diesem Bedürfnisse soll sie (die Philosophie) also nicht so sehr die Verschlossenheit der Substanz aufschließen und diese zum Selbstbewußtsein erheben, nicht so sehr das chaotische Bewußtsein zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl Einsicht als Erbauung gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken; nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein."[1]) Also nicht Anschauung, sondern Begriff, nicht Zusammenschütten, sondern Sonderung der Gedanken, nicht Gefühl und Erbauung, sondern Einsicht, nicht Ekstase und gärende Begeisterung, sondern „die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache" ist die Forderung Hegels und zugleich die Absage an die Romantik. Aber diese Absage gilt nur den Methoden der Romantik, das Ziel bleibt: die allseitige Erfassung des ganzen Lebens in seiner Fülle. Das ergibt sich noch besonders aus Hegels Stellung zur religiösen Offenbarung: „Dieses prophetische Reden meint recht im Mittel-

1) Phänomenologie des Geistes, S. 6f.

punkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos)[1]), und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Notwendigkeit entfernt als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft, sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit .... Indem sie sich dem ungebändigten Gären der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseins und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu sein, denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt; was sie so in der Tat im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch Träume."[2]) Hier wird nicht die Möglichkeit einer Offenbarung als solcher verneint, wie es die Aufklärung tat, sondern nur die traumhafte, die mit der „heiligen Passivität" des Romantikers verknüpfte; an ihre Stelle tritt die klar und mit Bewußtsein zu erarbeitende. Die neue Methode soll aber auch nicht ein leerer Formalismus des Denkens sein, der in der inhaltsleeren Formel der Identitätsphilosophie: A = A gipfelt, der in die Nacht hinein führt, worin alle Kühe schwarz sind. Nicht ein starres Schema hat die Philosophie zu erarbeiten, sondern ein lebendiges Werden in seiner Fülle zu erfassen und zu durchgeisten. Hegel weiß selbst, daß er nicht auf den Ergebnissen der Philosophie seiner Zeit fußt und mit deren Formen weiter arbeitet. Seine Philosophie ist von der vorausgehenden *toto genere* verschieden. Zwischen ihm und dem unmittelbar vorausliegenden Denken macht die Entwicklung des menschlichen Geistes einen qualitativen Sprung: „Wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung, — und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und still der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem anderen auf; ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet: der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Un-

1) Die Verwendung gerade dieses von Hegel selbst in Klammern hinzugefügten Audsrucks zeigt nicht nur seine Vertrautheit mit der griechischen Terminologie überhaupt, sondern in diesem Zusammenhange besonders mit den Texten der Gnostiker, in denen der Horos die metaphysische Bedeutung der Begrenzung des geistig-göttlichen Pleroma hat, unter dem das Reich der Ananke, der Notwendigkeit, beginnt. — 2) Ebenda S. 8f.

bekannten sind Vorboten, daß etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt."[1]) Als einen solchen Blitz empfindet Hegel seine eigene Philosophie, die plötzlich die Welt neu erleuchtet und eine neue Welt-Anschauung ermöglicht. In ihm ist langsam, unbewußt, eine neue Denkform mit neuen Denkmitteln erwachsen, die in der Phänomenologie des Geistes zum ersten Male ein in sich Fertiges aus sich selbst in die Öffentlichkeit entläßt, das sich dann in der Wissenschaft der Logik seines eigenen Wesens voll bewußt wird. Wenn er dort sagt[2]), daß nicht wir die Denkformen, sondern diese uns besitzen, daß sie nicht uns, sondern wir ihnen dienen, so spricht er damit seine eigene Erfahrung aus. Er kam zu der ihm eigentümlichen Methode des Denkens dadurch, daß er sich um das Verstehen einer ihm ursprünglich fremden Denkform bemühte, bis diese schließlich von ihm Besitz ergriff und er in ihr und mit ihr denken lernte. Ein Einblick in diesen Vorgang läßt sich heute aus seinen Jugendschriften gewinnen. Sie erlauben es uns, wenigstens bei diesem einen Denker den Prozeß mitzuerleben, der zur selbständigen Aneignung einer Denkform führt, in der er nicht erzogen und auf die er nicht, ohne selbst darum zu wissen, eingeübt wurde. Das Ergebnis, zu dem wir gelangen werden, ist ebenso überraschend wie lehrreich.

Das „Leben Jesu", das Hegel nach seiner eigenen Datierung in der Zeit vom 9. Mai bis zum 24. Juli 1795, also in seinem 25. Lebensjahre, schrieb, beginnt mit den Worten:

„Die reine, aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst."[3])

---

1) S. 9. Diesen Sprung empfindet er in seiner eigenen Entwicklung als Wendepunkt: „Ich kenne aus eigener Erfahrung diese Stimmung des Gemüts oder vielmehr der Vernunft, wenn sie sich einmal mit Interesse und mit ihren Ahndungen in ein Chaos der Erscheinung hineingemacht hat, und . . . des Ziels innerlich gewiß noch nicht zur Klarheit und Detaillierung des Ganzen gekommen ist. Ich habe an dieser Hypochondrie ein paar Jahre bis zur Entkräftung gelitten; jeder Mensch hat wohl überhaupt einen solchen Wendungspunkt im Leben, den nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens, durch dessen Enge er hindurchgezwängt und zur Sicherheit seiner selbst befestigt und vergewissert wird." Aus dem Manuskript zitiert von Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat, 1920, I, S. 102. — 2) Siehe oben S. 12f. — 3) Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, herausgegeben von Dr. Herman Nohl, 1907, S. 75.

In der Einleitung zur „Wissenschaft der Logik", die zum ersten Male 1812, also in seinem 42. Lebensjahre, erschien, findet sich folgende, durch gesperrten Druck hervorgehobene Stelle:

„Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."[1])

Es sind die ersten Worte des Johannesevangeliums, die Hegel hier vorschweben: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos."[2]) Die Logik steht in einer Beziehung zum Neuen Testament, und diese Beziehung ist nicht nur eine künstliche, nachträglich hergestellte, sondern am Neuen Testament, an den Worten Jesu selbst, so wie sie dort stehen, hat der Theologe Hegel denken gelernt, und ihnen verdankt er seine Denkform. Er läßt schon hier seinen Jesus zu den Pharisäern sagen: „Ja, leset nur eure heiligen Bücher aufmerksam, aber ihr müßt dazu den Geist der Wahrheit und der Tugend mitbringen, und ihr werdet in ihnen Zeugnis von diesem Geiste — und zugleich eure eigene Anklage darin finden, daß euer Stolz, der sich in seinem eingeschränkten Gesichtskreise gefällt, es euch nicht erlaubt, zu etwas Höherem aufzuschauen, als eure geistlose Wissenschaft und eure mechanischen Gebräuche sind."[3]) Das ist derselbe Ton, mit dem er später von der Höhe seiner Philosophie des Geistes herab die Methode der Mathematik als die unphilosophische, die mechanische und die zur Erfassung des Geistes ungeeignete richtet. In seiner dem „Leben Jesu" unmittelbar folgenden Abhandlung über „Die Positivität der christlichen Religion" sucht er gerade in der Übertragung dieser Methode des Denkens auf die Religion den Grund für die Entstellung des eigentlichen Christentums: „Wir sehen »die Menschheit« weniger

---

1) Wiss. d. Logik, I, S. 31. — 2) Man vergleiche folgenden Spruch Meister Eckharts: „Was ist Wahrheit? Wahrheit ist so edel, daß, wenn Gott sich von der Wahrheit kehren möchte, ich wollte mich an die Wahrheit haften und wollte Gott lassen. Denn Gott ist die Wahrheit, und alles, was in der Zeit ist, und alles, das Gott je erschaffen hat, ist nicht die Wahrheit." Nach Martens, Meister Eckart, 1842, S. 17f. — 3) Nohl a. a. O. S. 89.



mit dynamischen Verstandesbegriffen beschäftigt, die die theoretische Vernunft ins Unendliche auszuspannen vermögend ist, als vielmehr damit, Zahlenbegriffe, die Reflexionsbegriffe von Verschiedenheit u. dgl., ja sogar bloße Wahrnehmungsvorstellungen von Entstehen, Schaffen, Erzeugen auf ihr unendliches Objekt anwenden und seine Eigenschaften aus Begebenheiten in seiner Natur herleiten. Diese Bestimmungen und Spitzfindigkeiten blieben nicht, wie sonst, in den Studierstuben der Theologen eingeschlossen, ihr Publikum war die ganze Christenheit, alle Stände, alle Alter, beide Geschlechter nahmen gleichen Anteil daran, und die Verschiedenheit in solchen Meinungen erregte den tödlichsten Haß, die blutigsten Verfolgungen, oft eine völlige Zerrüttung aller moralischen Bande und der heiligsten Verhältnisse. Eine solche Umkehrung der Natur konnte nicht anders als sich aufs fürchterlichste rächen."[1]) So forderte schon der Fünfundzwanzigjährige „dynamische Verstandesbegriffe" als die Kategorien, in denen die Vernunft zu denken habe, wenn sie sich des Unendlichen bemächtigen will, und vollzog aus religiösen Motiven die Abkehr von der Denkform, die mit ihrer an der Mathematik ausgebildeten Logik als die der Philosophie überhaupt, besonders aber als die Kants galt, noch bevor der junge Schleiermacher in seinen 1799 zum ersten Male erschienenen Reden „Über die Religion" das philosophische Denken seiner Zeit als unfähig zur Erkenntnis religiöser Wahrheiten brandmarkte und selbst zeigte, was religiöses Denken ist und vermag[2]). Während aber Schleiermacher frei ins Leere hinein spekulierte, getrieben vom Überschwang des religiösen Gefühls und sich verlassend auf die intellektuelle Anschauung, geht der junge Hegel mit peinlicher Gewissenhaftigkeit vom Text des Evangeliums selbst aus, und wir können noch beobachten, wie hier an einzelnen, mit der rationalen Logik der Philosophie seiner Zeit nicht auflösbaren Sätzen sein Denken erwacht und in eine andere Denkform hineinwächst.

Man lese aufmerksam und mehrmals seine Behandlung der Bergpredigt, die etwa in das Jahr 1799 fällt. Aus ihr seien hier einige besonders charakteristische Stücke hergesetzt und besprochen, in denen die Begriffe und Wendungen hervorgehoben werden, aus denen hervorgeht, daß die wesentlichen Merkmale

---

1) Ebenda S. 226. — 2) Über Schleiermachers Denken vgl. meine Einleitung zur Ausgabe der Reden in Kröners Taschenausgaben, Bd. 34, 1924, S. XVIff.



der Denkform des reifen Hegel hier beim — wie die Sprache zeigt — sehr mühsamen Ringen um das logische Verstehen der Worte Jesu erarbeitet wurden:

„Unmittelbar gegen Gesetze gekehrt zeigt sich dieser über Moralität erhabene Geist Jesu in der Bergpredigt, die ein an mehreren Beispielen von Gesetzen durchgeführter Versuch ist, den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen, der nicht Achtung für dieselben predigt[1]), sondern dasjenige aufzeigt, was sie erfüllt, aber als Gesetze aufhebt, und also etwas Höheres ist, als der Gehorsam gegen dieselben und sie entbehrlich macht. Da die Pflichtgebote eine Trennung voraussetzen, und die Herrschaft des Begriffs in einem Sollen sich ankündigt, ist dagegen dasjenige, was über diese Trennung erhaben ist, ein Sein, eine Modifikation des Lebens, welche nur in Ansehung des Objekts betrachtet ausschließend, also beschränkt ist, indem die Ausschließung nur durch die Beschränktheit des Objekts gegeben ist, und nur dasselbe betrifft. Wenn Jesus auch das, was er den Gesetzen entgegen- und über sie setzt, als Gebote ausdrückt [Meinet nicht, ich wolle das Gesetz aufheben; Euer Wort sei; Ich sage euch nicht zu widerstehen usw.; Liebe Gott und deinen Nächsten[2])], so ist diese Wendung in einem ganz anderen Sinne Gebot, als das Sollen des Pflichtgebots[3]); sie ist nur die Folge davon, daß das Lebendige gedacht, ausgesprochen, in der ihm fremden Form des Begriffs gegeben wird; da hingegen das Pflichtgebot seinem Wesen nach als ein Allgemeines ein Begriff ist. Und wenn so das Lebendige in der Form eines Reflektierten, Gesagten gegen Menschen erscheint, so hatte Kant[4]) sehr Unrecht, diese zum Lebendigen nicht gehörige Art des Ausdrucks: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, als ein Gebot anzusehen, welches Achtung für ein Gesetz fordert, das Liebe befiehlt. Und auf dieser Verwechselung des Pflichtgebots, das in der Entgegensetzung des Begriffs und des Wirklichen besteht, und der ganz außerwesentlichen Art, das Lebendige auszusprechen, beruht seine tiefsinnige Zurückführung dessen,

1) Gegen Kant, der als einziges moralisches Gefühl die Achtung vor dem Sittengesetz gelten ließ. — Die Hervorhebungen im folgenden und auch sonst stammen von mir, um deutlich zu machen, worauf es ankommt. 2) Man erkennt aus diesen der Lutherbibel nicht entsprechenden Formulierungen, daß Hegel immer den griechischen Text vor Augen hat und in ihm lebt. — 3) Wieder ist es Kant, mit dem sich Hegel auseinandersetzt. — 4) Kritik d. pr. V. Akademieausg. S. 82f.



was er ein Gebot nennt: Liebe Gott über Alles und den Nächsten als dich selbst — auf sein Pflichtgebot. Und seine Bemerkung, daß Liebe, oder in der Bedeutung, die er dieser Liebe geben zu müssen meint — alle Pflichten g e r n e ausüben — nicht geboten werden könne, fällt von selbst hinweg; weil in der Liebe aller Gedanke von Pflichten wegfällt; und auch die Ehre, die er jenem Ausspruch Jesu dagegen wieder angedeihen läßt, ihn als das von keinem Geschöpf erreichbare Ideal der Heiligkeit anzusehen[1]), ist ebenso überflüssig verschwendet; denn ein solches Ideal, in dem die Pflichten als gerne getan vorgestellt würden, ist i n s i c h s e l b s t w i d e r s p r e c h e n d, weil Pflichten e i n e E n t g e g e n s e t z u n g und das Gernetun k e i n e E n t g e g e n s e t z u n g forderten; und er kann diesen Widerspruch ohne Vereinigung in seinem Ideal ertragen, indem er jedoch die vernünftigen Geschöpfe (eine sonderbare Zusammenstellung) »für fähig« zu fallen, jenes Ideal zu erreichen für unfähig erklärt."[2])

Zum Verständnis dieser Sätze und der dann folgenden ist zunächst klarzustellen, worum es sich hier handelt. Hegel verteidigt den Geist der Ethik Jesu, wie er sich in dessen Worten darstellt, gegen die Moralität Kants. Er erkennt, daß da, wo Kant sich mit dem Liebesgebot Jesu befaßt, zwei Gedankenwelten und zwei nicht in Übereinstimmung zu bringende Denk- und Sprechweisen zusammentreffen: Jesus spricht das Lebendige in der ihm fremden Form des Begriffs aus, Kant spricht das Unlebendige, das rein Formale, das Gesetz aus in der ihm entsprechenden Form des Begriffs. Hegel erkennt als erster und einziger damals den unversöhnlichen Gegensatz, der zwischen der Ethik der Reden Jesu und der Sittenlehre Kants besteht. Versuchen wir es, diesen Gegensatz zunächst als solchen, unabhängig von Hegel, in seiner ganzen Schärfe herauszustellen, um dadurch Hegels eigene Leistung verstehen zu lernen.

Kants Ethik gründet sich auf Autonomie; der eigene, freie, allein der Stimme der eigenen Vernunft gehorchende Wille gibt sich selbst das Sittengesetz. Für Jesus hat der eigene Wille, und mag er noch so vernünftig sein, nicht den sittlichen Höchst-

1) Ebenda S. 83: „Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch ein Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen." — 2) Nohl a. a. O. S. 266f.



wert. Er predigt die Heteronomie; es kommt nicht darauf an, meinen Willen, sondern den Willen Gottes zu tun.

Der sittliche Wille darf nach Kants Lehre nicht von außen bestimmt werden. Er darf nicht materiell bestimmt sein durch das Streben nach Glückseligkeit. Jesus aber richtet den Willen mit jedem Spruch seiner Bergpredigt auf die Seligkeit hin. Der sittliche Wille darf nach Kant auch nicht psychologisch beschränkt und unfrei sein. Ein Kind, dessen Willensbestimmung durch reine Vernunft noch nicht möglich ist, da seine Vernunft noch unentwickelt blieb, ist darum moralisch und juristisch nicht verantwortlich, es ist ein sittlich minderwertiger Mensch, der noch Lohn und Strafe braucht. Jesus läßt gerade die Kinder zu sich kommen, und ihnen gehört das Reich Gottes eher als den Erwachsenen. Für Kant wäre der Irrsinnige, der über seine Vernunft nicht verfügt, ein sittlich wertloser Mensch. Jesus denkt über die Dämonischen, die seine Sendung eher begriffen haben als die Vernünftigen und ihm nachrufen: „Du bist Christus, der Sohn Gottes“, ganz anders.

Kant schaltet die Liebe aus seiner Ethik aus. Bei Jesus beruht alles sittliche Handeln auf Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten. Die Existenz Gottes ist dabei kein Postulat der reinen Vernunft; Gott ist einfach da, und sein Dasein ist die Voraussetzung alles anderen: er ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibt in Gott und Gott in ihm.

Da Kants Sittengesetz und alle daraus folgenden Regeln sittlichen Handelns aus Prinzipien der reinen Vernunft mit den Denkmitteln der formalen Logik abgeleitet sind, treten sie in Widerspruch zu den Jesusworten, weil deren Verständnis diesen Denkmitteln nicht zugänglich ist. Dies erkannt zu haben, ist des jungen Hegel Verdienst. Aus dieser Erkenntnis erwächst ihm die Aufgabe, so zu denken, wie Jesus selbst in den hier gemeinten Worten dachte, und aus solchem Denken heraus den Sinn der nach Kants Denkungsart sinnlosen Worte zu verstehen. Er hilft sich vorläufig damit, daß er sagt: Jesus spricht das Lebendige, Kant das Reflektierte, Jesus das Wesentliche und Wirkliche, Kant den leeren und unwirklichen Begriff aus. Dahinter aber steht schon hier das Suchen nach einer Logik des Lebendigen, die etwas wesentlich anderes sein muß als die Logik des Reflektierten und Toten. Das ergibt sich schon aus den der angeführten Stelle unmittelbar folgenden Worten: „Jesus fängt die Bergpredigt mit einer Art von Paradoxen an, in denen seine volle Seele gegen die Menge erwartender Zuhörer sogleich unzwei-

deutig erklärt, daß sie von ihm ganz etwas Fremdes, einen anderen Genius, eine andere Welt zu erwarten haben. Es sind Schreie, in denen er sich begeistert sogleich von der gemeinen Schätzung der Tugend entfernt, begeistert ein anderes Recht und Licht, eine andere Region des Lebens ankündigt, deren Beziehung auf die Welt nur die sein könne, von dieser gehaßt und verfolgt zu werden. In diesem Himmelreiche zeige er ihnen aber nicht die Auflösung der Gesetze, sondern sie müssen durch eine Gerechtigkeit erfüllt werden, die eine andere sei, in der mehr, die vollständiger sei als die Gerechtigkeit der Pflichtlinge: eine Ausfüllung des Mangelhaften der Gesetze. Er zeigt hierauf dies Ausfüllende an mehreren Gesetzen; man kann dies mehr in sich Enthaltende eine Geneigtheit, so zu handeln nennen, wie die Gesetze gebieten würden, Einigkeit der Neigung mit dem Gesetze, wodurch dieses seine Form als Gesetz verliert; diese Übereinstimmung der Neigung ist das πλήρωμα des Gesetzes, ein Sein, das, wie man sich sonst ausdrückte, das Komplement der Möglichkeit ist; denn Möglichkeit ist das Objekt, als ein Gedachtes, das Allgemeine; Sein die Synthese des Subjekts und Objekts, in welcher Subjekt und Objekt ihre Entgegensetzung verloren haben, ebenso jene Geneigtheit, eine Tugend, ist eine Synthese, in der das Gesetz (das Kant darum immer ein objektives nennt) seine Allgemeinheit, und ebenso das Subjekt seine Besonderheit, — beide ihre Entgegensetzung verlieren; da in der Kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt, und das eine zum Herrschenden, das andere zum Beherrschten wird. Die Übereinstimmung der Neigung mit dem Gesetze ist von der Art, daß Gesetz und Neigung nicht mehr verschieden sind; und der Ausdruck Übereinstimmung der Neigung mit dem Gesetze wird darum ganz unpassend, weil in ihm noch Gesetz und Neigung, als Besondere, als Entgegengesetzte vorkommen, und leicht eine Unterstützung der moralischen Gesinnung, der Achtung für Gesetz, und des Bestimmtseins des Willens durchs Gesetz — durch die davon verschiedene Neigung verstanden werden könnte, und da die Übereinstimmenden Verschiedene sind, auch die Übereinstimmung nur zufällig, nur die Einheit Fremder, ein Gedachtes wäre. Da aber hier in dem Komplement der Gesetze, und was damit zusammenhängt, Pflicht, moralische Gesinnung und dergleichen aufhört, Allgemeines, der Neigung, und die Neigung aufhört, Besonderes, dem Gesetze entgegengesetzt zu sein, so ist jene Übereinstimmung Leben, und als Beziehung Verschiedener,

Liebe, ein Sein, das als Begriff, Gesetz ausgedrückt, notwendig dem Gesetze, d. h. sich selbst gleich, oder als Wirkliches, als Neigung, dem Begriffe entgegengesetzt, gleichfalls sich selbst, der Neigung, gleich ist."[1])

So schwebt Hegel hier schon eine neue Art des Denkens vor, das spätere spekulative Denken, das hier gekennzeichnet wird als ein denkendes Erfassen des „Lebens", der „Liebe", des „Seins". Und so fordert er: „Reines Leben zu denken, ist die Aufgabe, alle Taten, alles zu entfernen, was der Mensch war oder sein wird; Charakter abstrahiert nur von der Tätigkeit, er drückt das Allgemeine der bestimmten Handlungen aus; Bewußtsein reinen Lebens wäre Bewußtsein dessen, was der Mensch ist — in ihm gibt es keine Verschiedenheit, keine entwickelte, wirkliche Mannigfaltigkeit. Dies Einfache ist nicht ein negatives Einfaches, eine Einheit der Abstraktion (denn in der Einheit der Abstraktion ist entweder nur ein Bestimmtes gesetzt und von allen übrigen Bestimmtheiten abstrahiert; oder ihre reine Einheit ist nur die gesetzte Forderung der Abstraktion von allem Bestimmten; das negative Unbestimmte. Reines Leben ist Sein). Die Vielheit ist nichts Absolutes. — Dies Reine ist die Quelle aller vereinzelten Leben, der Triebe und aller Tat; aber so wie es ins Bewußtsein kommt, so wenn er daran glaubt, so ist es zwar noch lebendig im Menschen, aber außer dem Menschen zum Teil gesetzt; weil das Bewußtseiende insofern sich beschränkt, so kann es und das Unendliche nicht völlig in Einem sein. Nur dadurch kann der Mensch an einen Gott glauben, daß er von aller Tat, von allem Bestimmten zu abstrahieren vermag, aber die Seele jeder Tat, alles Bestimmten rein festhalten kann; worin keine Seele, kein Geist ist, darin ist nicht Göttliches; wer sich immer bestimmt fühlt, immer als dies oder jenes tuend, oder leidend, so oder so handelnd, in dessen Abstraktion wird nicht das Begrenzte vom Geiste abgeschieden, sondern das Bleibende ist nur das Entgegengesetzte des Lebendigen, das herrschende Allgemeine; das Ganze der Bestimmtheiten fällt weg und über diesem Bewußtsein der Bestimmtheiten ist nur die leere Einheit des Alls der Objekte, als herrschendes Wesen über dieselben."[2]) Wir sehen, wie hier der Begriff des Lebens sich bereits mit dem des Geistes berührt. Noch ist es der Glaube, der solches Denken ermöglicht. Von dem Leben als einem Ganzen, das Gott und Welt umfaßt, kann nur „mystisch" gesprochen

1) a. a. O. S. 267f. — 2) a. a. O. S. 302.

werden[1]). Aber er sieht doch schon klar, daß es sich hier um zwei Arten des Denkens handelt, eines Denkens, womit das Tote, und eines anderen, womit das Lebendige zu begreifen ist, und zwar drängt sich ihm gerade da, wo er von der mystischen Einheit des Gottvaters mit dem Sohne handelt, diese für seine philosophische Entwicklung so wichtige Unterscheidung auf: „Nur von Objekten, von Totem gilt es, daß das Ganze ein anderes ist, als die Teile; im Lebendigen hingegen der Teil desselben ebensowohl und dasselbe Eins, als das Ganze; wenn die besonderen Objekte als Substanzen, doch zugleich jedes mit seiner Eigenschaft als Individuum (in Zahlen) zusammengefaßt werden, so ist ihr gemeinsames, die Einheit, nur ein Begriff, nicht ein Wesen, ein Seiendes; aber die Lebendigen sind Wesen als Abgesonderte, und ihre Einheit ist ebensowohl ein Wesen. Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens. Ein Baum, der drei Äste hat, macht mit ihnen zusammen Einen Baum; aber jeder Sohn des Baumes, jeder Ast (auch seine anderen Kinder, Blätter und Blüten) ist selbst ein Baum; die Fasern, die dem Aste Saft aus dem Stamme zuführen, sind von der gleichen Natur der Wurzeln; ein Baum umgekehrt in die Erde gesteckt, wird aus den in die Luft gestreckten Wurzeln Blätter treiben, und die Zweige werden sich in die Erde einwurzeln — und es ist ebenso wahr, daß hier nur Ein Baum ist, als daß es drei Bäume sind.“[2])

Auch der für Hegels spätere Philosophie so wichtige Begriff des Gegensatzes, nach dem jedes einzelne Merkmal, das aus dem Ganzen durch Reflexion herausgelöst und ihm gegenübergestellt wird, als ihm „entgegengesetzt“ zu betrachten ist, tritt hier schon deutlich hervor: „Jesus nennt sich auch Sohn des Menschen; von dem einigen, ungeteilten oder unendlich gegliederten Lebendigen kann ein Glied sich als einen Teil setzen und von dem anderen unterscheiden; dieses modifizierte Leben ist als reines Leben in dem reinen All des Lebens; als Modifikation setzt es sich dem anderen entgegen“[3]), oder: „Der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges

1) S. 308: „Die Idee von Gott mag noch so sublimiert werden, so bleibt immer das jüdische Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, die Zerreißung des Lebens, ein toter Zusammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die nur als lebendiger Zusammenhang genommen, und bei welchem von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann.“ — 2) Ebenda S. 308f. — 3) S. 304, Anmerkung.

Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist; die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet, gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegengesetzt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit findet sie nicht statt."[1]) Was außerhalb der Reflexion liegt, das Reich der Wahrheit, ist für ihn damals das Gebiet des Glaubens. Aber Glaube und Erkenntnis des Göttlichen sind schon dasselbe. Er geht von dem Worte aus: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten", und bemerkt dazu: „Wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, was nicht selbst ein Geist wäre?[2]) Die Beziehung eines Geistes zu einem Geiste ist Gefühl der Harmonie, ihre Vereinigung; wie könnte Heterogenes sich vereinigen? Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre. Denn in jedem Menschen selbst ist das Licht und Leben, er ist das Eigentum des Lichts; und er wird von einem Lichte nicht erleuchtet, wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, sondern sein eigener Feuerstoff gerät in Brand und ist eine eigene Flamme. Der Mittelzustand zwischen der Finsternis, dem Fernsein von dem Göttlichen, dem Gefangenliegen unter der Wirklichkeit, — und zwischen einem eigenen ganz göttlichen Leben, einer Zuversicht auf sich selbst, ist der Glauben an das Göttliche; er ist das Ahnden, das Erkennen des Göttlichen und das Verlangen der Vereinigung mit ihm, die Begierde gleichen Lebens; aber er ist noch nicht die Stärke des Göttlichen, das alle Fäden seines Bewußtseins durchdrungen, alle seine Beziehungen zu der Welt berichtigt hat, in seinem ganzen Wesen weht."[3]) Stehen hier Glaube, Erkennen, Geist, Leben und Licht, alles neutestamentliche Begriffe, in engem Wechselverhältnis zueinander, so tritt im Systemfragment vom 14. September 1800 der Geist endgültig an die erste Stelle, die bis dahin das Leben eingenommen hatte: „Das unendliche Leben

---

1) S. 309f. — 2) Man beachte, daß Hegel hier den Fundamentalsatz mystischer Denkart vertritt, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird, der sich von Empedokles durch die ganze Geschichte der Mystik verfolgen läßt und den auch Goethe vertrat: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken. Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken!" — 3) A. a. O. S. 313.

kann man einen Geist nennen, im Gegensatz zu der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges ist. Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist. Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt, und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten, setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an."[1]) Der Spruch von der Anbetung Gottes, der ein Geist ist, in Geist und Wahrheit bildet auch hier die Brücke, auf der Hegel vom Begriff des Lebens zu dem des Geistes hinübergedrängt wird.

So zeigt dieser Gang durch Hegels Jugendschriften, die hierdurch noch lange nicht ausgeschöpft sind, wie sein Denken am Studium der Bibel zu der ihm eigentümlichen Form erwacht und wie die biblischen Begriffe zu seinen eigenen werden. Der Werdeprozeß der Hegelschen Denkform beginnt mit der Auflehnung gegen die Ethik Kants, die sich mit dem Geiste des Evangeliums nicht verträgt. Hegel empfindet den Widerspruch, in dem Kant zu den Worten Jesu und ihrem eigentlichen Sinn steht; er empfindet aber auch die nahe Verwandtschaft der jüdischen Gesetzesethik mit dem juridischen Geiste Kants[2]). Die Ethik der Liebe, zu der Kant keinen Zutritt hat, weil er die Gefühle aus dem Bereiche des Sittlichen verweist, gilt es vor der Ethik des Rechts denkend zu rechtfertigen. Der Begriff der Liebe wird zu diesem Zwecke übergeführt in den des Lebens, den Zentralbegriff der philosophischen Romantik, der Hegel bereits durch Schelling vertraut war, den er aber auch im Neuen Testament wiederfand. Das Bemühen, Liebe und Leben nicht

1) Bei Nohl, S. 347. — 2) Die enge Beziehung, ja Identität, jüdisch-alttestamentlicher und Kantischer Auffassung der Sittlichkeit hat systematisch H. Cohen herausgearbeitet in seiner „Ethik des reinen Willens", 4. Aufl., 1923, in der er sich überall vom Standpunkte Kants aus gegen die christliche Ethik wendet und die jüdische als die dem Geiste Kants entsprechende bezeichnet.



nur zu fühlen, sondern denkend zu begreifen, führt zur prinzipiellen Scheidung einer Logik des Toten von der Logik des Lebendigen, mit der allein der Sinn der Lehre Jesu gefaßt werden kann. Leben und Geist aber stehen schon im Neuen Testament in einem festen, sachlichen Zusammenhang: es ist der Geist, der da lebendig macht (τὸ πνεῦμα τὸ ζωοποιοῦν). So entsteht die Begriffskette: Liebe, Leben, Geist, die sich gleichzeitig bei Goethe findet:

> Denn das Leben ist die Liebe
> Und des Lebens Leben Geist[1]).

Aus dem Neuen Testament ergab sich für Hegel die für seine ganze Philosophie so bedeutsame Identitätsreihe: Gott ist die Liebe, in ihm ist das Leben, Gott ist Geist, Gott ist in seinem Sohne der Logos, die „Logik" als Inbegriff alles Vernünftigen selbst, und dieser Logos sagt wieder von sich selbst, daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben sei. Neben der Bibel kommt als Anregung nur das Studium Herders in Frage[2]). Gerade Herder aber leitete die Bedeutung des Wortes „Geist" ausführlich und umständlich unmittelbar aus dem Sprachgebrauch der Bibel ab[3]). Auch für ihn ist der Geist in erster Linie Leben: „Der Geist ist den Morgenländern das erste und natürlichste Bild von dem, was Leben, Kraft, Bewegung in der Schöpfung ist, gewesen"[4]). Hegel selbst bleibt sich ständig der Tatsache bewußt, daß der Grundbegriff seines Systems, der Begriff des „Geistes" aus dem Wortschatz der christlichen Religion stammt. So sagt er in der Phänomenologie: „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört"[5]), und in der Enzyklopädie heißt es: „Das Absolute ist der Geist: dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben"[6]); das aber ist zugleich die Aufgabe der Hegelschen Philosophie, die damit christliche Philosophie ist und bleibt. Im Gottesbegriff

1) Diwan VIII, 25. — 2) Über dessen Einfluß auf den werdenden Hegel vgl. Dilthey IV, S. 30ff. — 3) H. Dreyer, Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel (Ergänzungshefte der Kantstudien, Nr. 7), 1908, S. 47ff. — 4) Werke zur Religion u. Theologie I, S. 72; bei Dreyer a. a. O. S. 47. — 5) Phänomenologie, S. 17. — 6) Enzyklopädie, § 384, S. 335.

des Christentums tritt für Hegel die spekulative Philosophie des Geistes innerhalb der Weltgeschichte zum ersten Male in die Erscheinung: „Die älteren Religionen haben Gott zwar auch Geist genannt; allein das war noch bloß ein Name und noch nicht so gefaßt, daß die Natur des Geistes expliziert worden wäre. In der jüdischen Religion ist der Geist auch nur erst allgemein vorgestellt. Im Christentum aber ist Gott als Geist offenbart, und zwar ist er zuerst Vater, Macht, abstrakt Allgemeines, das noch eingehüllt ist, zweitens ist er sich als Gegenstand, ein Anderes seiner selbst, ein sich Entzweiendes, der Sohn. Dieses Andere seiner selbst ist aber ebenso unmittelbar er selbst; er weiß sich darin und schaut sich darin an, — und eben dieses Sichwissen und Sichanschauen ist drittens der Geist selber. Das heißt, das Ganze ist der Geist, weder das Eine noch das Andere für sich allein. Gott in der Weise der Empfindung ausgesprochen, ist die ewige Liebe, dies, das Andere als sein Eigenes zu haben. Diese Dreifaltigkeit ist es, wodurch die christliche Religion höher steht als die anderen Religionen. Wäre sie ohne diese, so könnte es sein, daß der Gedanke in anderen Religionen mehr fände. Sie ist das Spekulative darin, und dies ist es, wodurch die Philosophie auch in ihr die Idee der Vernunft findet."[1])

Setzen wir in die Entwicklung Hegels das Ringen des Theologen um das Verstehen des Evangeliums als treibendes, ja ausschlaggebendes Motiv ein, und geben wir zu, daß viele Stellen des Neuen Testaments, besonders aber das Johannesevangelium und die Paulusbriefe, zur Mystik und zu einem Gottesbegriff treiben, der dem des philosophischen Pantheismus nicht fern steht, so löst sich die Problematik der Jugendgeschichte Hegels von selbst, die Dilthey mit folgenden Worten schildert: „Zwischen diesen Äußerungen Hegels, die ihn nur erst wie aus der Ferne hingezogen zeigen zu dem neuen Pantheismus, und einem Gedicht Eleusis an Hölderlin aus dem August 1796, in dem sich das pantheistische Gefühl mit wunderbar unmittelbarer Kraft ausspricht, liegt ein Jahr. Keine Äußerung aus demselben ist uns erhalten, die ein Licht auf die Fortentwicklung seiner Weltanschauung würfe."[2]) Er untersucht nun die ganze geistige Bewegung, die sich in Deutschland zu dieser Zeit (1795—1800) vollzog, um in ihr Bezüge zu Hegels neuem, spekulativen[3]) Denken

1) Philosophie der Weltgeschichte I, S. 35f. — 2) Jugendgeschichte Hegels, Werke IV, S. 37. — 3) Zu Hegels Bezeichnung seines Denkens als eines „spekulativen" vgl. den Mystiker Sense (Ausg. von W. Oehl, S. 120):



zu finden. Das Resultat ist im ganzen negativ. Wohl liegt der Pantheismus gleichsam mit Händen zu greifen in der Luft, nirgends aber stoßen wir gerade auf die beiden Züge, die Hegels Gottesvorstellung von der pantheistischen seiner Zeitgenossen unterscheidet: die Identifizierung von Liebe, Leben, Geist, Logos und die Erkenntnis des Wirkens des Gottesgeistes nicht nur in der Natur, sondern gerade und vorzugsweise in der Geschichte. Beides lieferte ihm die Bibel, sobald er damit begann, sie nicht mehr rationalistisch, sondern mystisch zu verstehen.

Was aber gab ihm den Anstoß dazu, die Bibel „mystisch" zu verstehen? Hegel war ganz und gar im Geiste der Aufklärung und der rationalistischen Theologie erzogen worden. Einiges, was er bei Herder, Hamann und Jacobi fand, konnte ihn auf den Weg der Mystik führen. Aber das reicht alles nicht aus, um Hegels gründliche Kenntnis mystischer Denkmotive zu erklären. Daß er sich in jener Zeit Notizen aus Tauler und Eckhart macht, zeugt für seine Interessenrichtung. Er muß aber, wie seine Werke erkennen lassen, schon damals christliche und griechische Mystik aus den Quellen geschöpft haben, aus den Kirchenvätern und den Werken der Neuplatoniker. Eine Untersuchung, die von dieser Seite aus Hegels Denkform erschließen soll, wird zugleich hierfür Beweismaterial liefern.

Was Hegels Denkform vor allem kennzeichnet, ist die Kreisführung der Gedanken als solcher. Es wird nicht nur behauptet, daß sich alle Entwicklung draußen in Natur und Geschichte kreisförmig bewege und daß das Denken diese Bewegung in sich nachzuerschaffen habe, sondern es wird auch angenommen, daß das Denken als solches, und gerade dieses als der allen Gegenständen innewohnende Geist, Kreise beschreibe, die nicht unabhängig sind, sondern Glieder einer Kette darstellen, die wiederum kreisförmig in sich zurückläuft. Der Geist ist selbst ein Lebendiges, ja das Leben auf seiner höchsten Stufe selbst, und deshalb folgt er dem allgemeinen Lebensgesetz zuerst[1]), nach

Schau, das göttliche Wesen, von dem hier gesagt ist, ist eine solch geistige Substanz, die das sterbliche Auge nicht selbst sehen kann. Man sieht ihn aber wohl in seinen Taten, wie man einen guten Meister spürt in seinem Werke. Denn wie Paulus sagt: „Die Kreaturen sind ein Spiegel (speculum), in dem Gott wiederleuchtet." Und dieses Erkennen heißt davon Spekulieren. — 1) Wiss. d. Logik I, S. 32: „Aber insofern gesagt wird, daß Verstand, daß Vernunft in der gegenständlichen Welt ist, daß der Geist und die Natur allgemeine Gesetze haben, nach welchen ihr Leben und ihre Veränderungen sich machen, so wird

dem sich alles Leben in einem Kreislauf von einem Pol zum anderen bewegt. Dieses Lebensgesetz aber ist unmittelbar aus der Beobachtung des Lebensprozesses in der Welt der Organismen abgelesen: „In die Existenz treten ist Veränderung, und in demselben Eins und dasselbe bleiben. Das Ansich regiert den Verlauf. Die Pflanze verliert sich nicht in bloße, ungemessene Veränderung. So im Keim der Pflanze. Es ist dem Keime nichts anzusehen. Er hat den Trieb, sich zu entwickeln, er kann es nicht aushalten, nur an sich zu sein. Der Trieb ist der Widerspruch, daß er nur an sich ist und es doch nicht sein soll. Der Trieb setzt in die Existenz heraus. Es kommt Vielfaches hervor; das ist aber alles im Keime schon enthalten, — freilich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell. Die Vollendung dieses Heraussetzens tritt ein, es setzt sich ein Ziel. Das höchste Außersichkommen, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht, — d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich selbst hervorbringen, zu sich selbst zurückkehren. Was darin ist, wird auseinandergesetzt, und nimmt sich dann wieder in die Einheit zurück, wovon es ausgegangen. Bei den natürlichen Wesen ist es freilich der Fall, daß das Subjekt, was angefangen hat, und das Existierende, welches den Schluß macht — Frucht, Samen —, zweierlei Individuen sind. Die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen; dem Inhalte nach sind sie dasselbe. Ebenso im animalischen Leben: Eltern und Kinder sind verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur. Im Geiste ist es anders. Er ist Bewußtsein, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im Geiste; was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht, der Same wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinander-, und eben damit ein Fürsichsein. Das, welches das Andere ist, ist dasselbe als das Andere. Nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwicklung des Geistes ist

---

zugegeben, daß die Denkbestimmungen ebenso sehr objektiven Wert und Existenz haben." — Jenenser Logik S. 189: „Leben nennen wir den absoluten Geist nach seiner Idee oder Beziehung auf sich selbst. Dies Leben ist als Geist nicht ein Sein, ein Nichterkennen, sondern es ist wesentlich als Erkennen; es ist ein Prozeß, dessen Moment selbst absolut dieser Lebensprozeß ist."

Herausgehen, Sichauseinanderlegen, und zugleich Zusichkommen."[1]) Ein ohne weiteres einleuchtendes schönes Beispiel hierfür bringt Hegel in der Einleitung zu seiner Logik: „In Rücksicht auf die Bildung und das Verhältnis des Individuums zur Logik merke ich schließlich noch an, daß diese Wissenschaft wie die Grammatik in zwei verschiedenen Ansichten oder Werten erscheint. Sie ist etwas anderes für den, der zu ihr und den Wissenschaften überhaupt erst hinzutritt, und etwas anderes für den, der von ihnen zu ihr zurückkommt. Wer die Grammatik anfängt, kennen zu lernen, findet in ihren Formen und Gesetzen trockene Abstraktionen, zufällige Regeln, überhaupt eine isolierte Menge von Bestimmungen, die nur den Wert und die Bedeutung dessen zeigen, was in ihrem unmittelbaren Sinne liegt; das Erkennen erkennt in ihnen zunächst nichts als sie. Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in Vergleichung mit ihr kennt, dem erst kann sich der Geist und die Bildung eines Volkes in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Wert. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen." Was wir hier als Kreislauf geschildert finden, ist der Prozeß des „Verstehens", der mit der äußerlichen Aneignung der Form oder Formel beginnt, durch die Welt der lebendigen Beziehungen hindurchführt, in der sie sich auswirkt, um dann, mit Erfahrung gesättigt, zum Ausgangspunkte zurückzukehren. Doch dieses Beispiel gilt nur für Gegenstände, die in ihrer Struktur der Logik oder der Grammatik gleich oder ähnlich sind, ja, eigentlich gibt es Gegenstände von genau derselben Struktur, wenn es sich nicht um Exemplare derselben Gattung oder um künstlich gemachte Gegenstände handelt, überhaupt nicht. Daher sind die Mittel, mit denen Hegel den kreisförmigen Zusammenschluß des Denkprozesses und der in ihn aufgenommenen Inhalte erreicht, den behandelten Stoffen entsprechend sehr verschiedene. Aber er findet doch in der anorganischen Materie ebenso wie in organischen Gebilden und in geistigen Schöpfungen, im Mineral, in der Pflanze, im tierischen und im menschlichen Organismus, in den Wissenschaften, im Recht, in der Sitte, im Staat, in Kunst, Religion und Philosophie immer einen inneren oder oft auch recht äußerlichen Zusammenhang

---

1) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (13. Bd. der Werke) I, S. 34f.

heraus, der ein kreisförmiges Ineinandergehen der zu einer Kette von drei Gliedern geordneten Einzelmomente ermöglicht, ohne dabei denselben Weg oder Umweg einzuschlagen[1]). Er steht unter dem Denkzwang, den Kreis überall finden zu wollen und zu müssen. Die Mittel, die er braucht, diesem Zwang Genüge zu tun, nennt er seine dialektische Methode, die aber nicht eine Methode im normalen Sinne des Wortes ist, da sie nicht einen Weg darstellt und eine Art des Fortschreitens auf ihm, sondern so viele Wege und so viele Arten des Gehens, als es Gegenstände sind, die methodisch bewältigt werden sollen. Bald entsteht der seine drei Momente haltende Kreis durch ein tiefes Verstehen inneren Zusammenhangs und Ineinanderwirkens, bald durch ein Verknüpfen recht willkürlich hervorgehobener Merkmale sachlich weit auseinanderliegender Dinge, bald durch eine gänzlich unerwartete, im Gegenstand durch nichts angedeutete Wendung, eine plötzliche Änderung des Gesichtspunktes oder einen Sprung des Denkens selbst. In allem Wechsel und bei allen Überraschungen, die wir erleben, bleibt nur eins bestehen: die Form des Kreises, die selbst die innere, die „geistige" Struktur der mannigfachen, lebendigen, in sich selbst und ineinander fließenden Gegenstände ist. Hegel strebt zum System, und dieses System wird in seiner Form zuerst konzipiert, ehe noch eine Zeile daran ausgearbeitet ist als eine Form des Geistes, ja als die Form einer ganzen geistigen Welt, eines κόσμος νοητός, pla-

1) Hier seien nur einzelne verschiedenartige Beispiele herausgegriffen. So ist für Hegel der chemische Prozeß ein Kreislauf. Jenenser Logik S. 275: „Aber dieser ihr (der Elemente) innerer Kreislauf ist immer Deduktion, indem sie Momente sind; die Gestalt, von welcher sie ausgeht, ist ein gewordenes Element oder dasselbe als sich auf sich beziehend, sich selbst gleich. . . . Der Kreislauf eines jeden (Elements) als sich selbst erhaltend ist der Kreislauf des Ganzen . . .", usw. Das organische Leben der Pflanze wird ebenso gedeutet. Enzyklopädie S. 309: „Andererseits als Vermittlung mit sich selbst beginnt der Prozeß mit der zugleich nach außen gerichteten Diremtion in Wurzel und Blatt und der inneren abstrakten des allgemeinen Zellgewebes in die Holzfaser und in die Lebensgefäße, deren jene gleichfalls nach außen sich beziehen, diese den inneren Kreislauf enthalten." Auch das Leben des Menschen beschreibt einen Kreis. Schon in den Jugendschriften wird die Umkehr zur Gotteskindschaft als Kreislauf gedeutet, bei Nohl a. a. O. S. 318: „Die Vollendung des Glaubens, die Rückkehr zur Gottheit, aus der der Mensch geboren ist, schließt den Zirkel seiner Entwicklung. Alles lebt in der Gottheit, alle Lebendigen sind ihre Kinder, aber das Kind trägt die Einigkeit, den Zusammenhang, den Einklang in die ganze Harmonie unzerstört, aber unentwickelt in sich." Einige Stellen über das Motiv des Kreises hat auch Jaspers gesammelt, Psychologie der Weltanschauungen, 2. Aufl., 1922, S. 367f.

stisch vorgestellt als der „Kreis von Kreisen". So heißt es schon im ersten Systementwurf, der sogenannten Jenenser Logik: „Diejenigen, deren Unendlichkeit das Ich ist, sind selbst Unendliche, Reflexionen in sich selbst, nicht bloße Kreise, sondern welche selbst zu ihren Momenten Kreise haben und die Kreise dieser Kreise sind"[1]), und dann in der Wissenschaft der Logik selbst: „Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist"[2]), und schließlich in der Enzyklopädie: „Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint."[3]) Nicht aber nur das System der Philosophie ist ein Kreis von Kreisen, sondern das organische Leben selbst, stellt in seiner Entwicklung die ineinandergeschlungenen Kreise dar. So heißt es in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie[4]): „α) Jede Idee ist Kreis in sich selbst, — Pflanze, Tier das Gute seiner Art; β) das allgemeine Gute, — d. h. Moment darin. Betrachte ich das Tier bloß als äußerlich Zweckmäßiges, geschaffen für Anderes: so einseitig; es ist Wesen, an und für sich Allgemeines. Aber es ist ebenso einseitig: Die Pflanze sei nur an und für sich, Naturprodukt, Selbstzweck, in sich beschlossen, nur auf sich zurückgehend, — auch nicht in dieser Einzelheit des Gefressenwerdens, Kleidung usf. Es ist Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Übergehen in einen anderen Kreis ist; — Ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höheren Kreises liegt, der ihn verschlingt." So zeigt der Lebensprozeß dieselbe Struktur wie das philosophische System. Prü-

1) Jen. Logik, hrsg. von Lasson, S. 161. — 2) Wiss. d. Logik II, S. 504. — 3) Enzykl. S. 47f. — 4) I, S. 414 (Bd. 13 der Werke).

fen wir dieses, so wie es uns im ersten Systementwurf, in der Phänomenologie des Geistes und dann später in der Enzyklopädie entgegentritt, daraufhin, wie sich diese ineinandergeschlungenen Kreise in ihm auffinden lassen, so erhalten wir folgende Bilder, in denen die Kreisgliederung nur bis zum dritten Grade der Hegelschen Einteilungen durchgeführt ist, so daß man sich die kleinsten Kreise wiederum von drei kleineren erfüllt, und oft auch diese wieder gegliedert denken muß[1]):

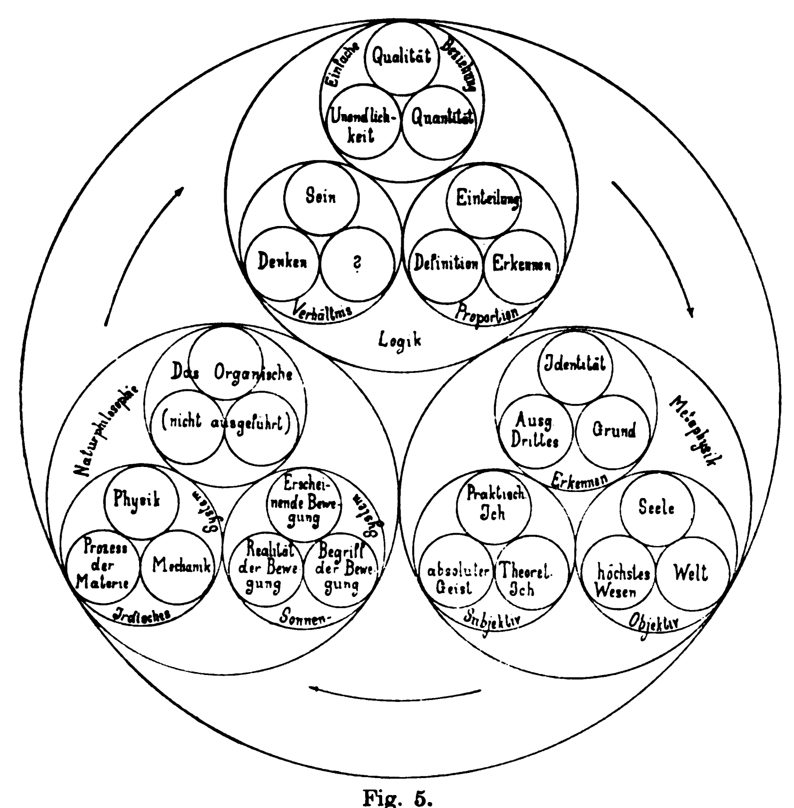


Fig. 5.

Hegels erster Systementwurf.

Nach der Herausgabe des Manuskripts von Georg Lasson: G. W. F. Hegel, Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, 1923.

1) Die folgenden Figuren sind einfache Nachzeichnungen der von Hegel seinen Werken vorausgestellten Inhaltsverzeichnisse, die zu ihrem vollen Verständnis mit den Zeichnungen verglichen werden müssen.

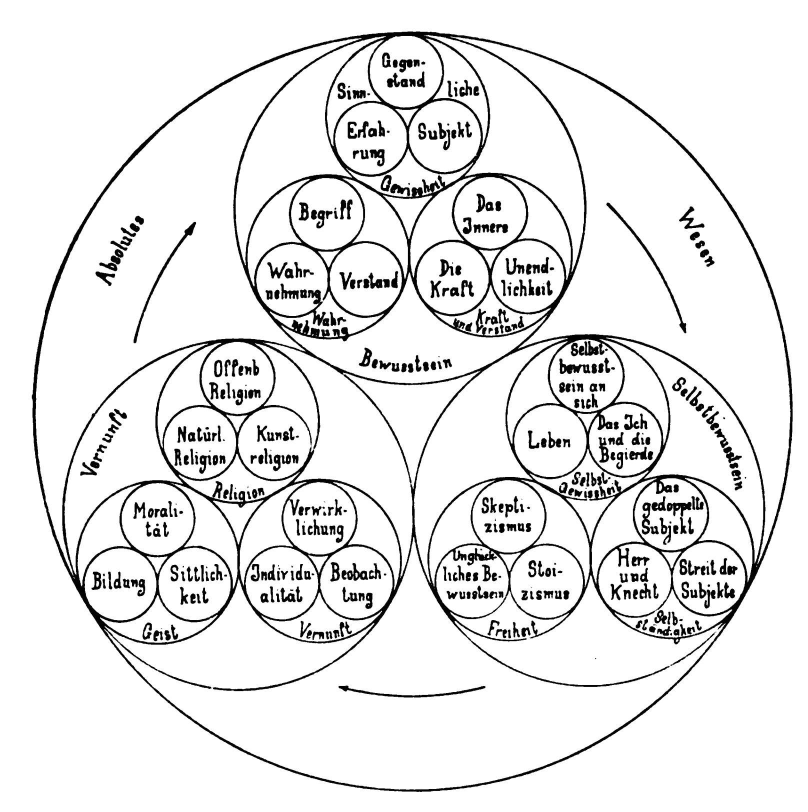


Fig. 6.
Die Phänomenologie des Geistes.

Bei der Betrachtung dieser äußeren, aber doch die innere Struktur widerspiegelnden Form des Hegelschen Systems, die auch da, wo sich — wie in der Phänomenologie und in der Fassung der Enzyklopädie — der Inhalt änderte, festgehalten wurde, sei an die schönen und zugleich kritischen Worte Rudolf Hayms erinnert[1]: „Ein System, ausgerüstet mit der ganzen Würde der Wissenschaft der Wahrheit, erhebt sich zur Seite der Poesie und spinnt uns mit diamantenem Netz in eine Anschauung hinein, welcher die Bedürftigkeit, die Unfertigkeit und die Unschönheit unserer staatlichen und geschichtlichen Wirklichkeit an allen Punkten widerspricht. Neben der hellenisierenden Darstellung

1) R. Haym, Hegel und seine Zeit, 1875, S. 92.

Fig. 7.

Das Schema der Enzyklopädie.

der Natur und des Schicksals durch Dichter erhalten wir eine hellenisierende Metaphysik, welche, unserer Bedürftigkeit zum Trotz, uns zu glauben verführt, daß alle Beschränktheiten und Widersprüche unseres Wissens, unseres Glaubens, unseres Lebens sich ausgleichen in dem Zusammenhang eines schönen Ganzen!"[1]) Mit feinem Instinkt hat hier Haym das Hellenische gerade am geschlossenen Systembau, an seiner gerundeten und vollendeten Form herausgespürt, ohne damit irgendwie sagen

1) Dilthey braucht für Hegels Logik das Bild vom gotischen Dom (Ges. Schr., 4. Bd., S. 230): Das kunstvolle Gebäude dieser Logik gemahnt in der strengen Symmetrie, mit welcher die Grundform von Setzung, Entgegensetzung und Synthesis durchgeführt ist, und in der Kleinarbeit, welche bis zu seiner höchsten Spitze in der absoluten Idee reicht, an die

oder beweisen zu wollen, daß gerade diese Form der Antike entstammt. Nun finden sich aber zu dieser speziellen, so ganz original und einzigartig erscheinenden Form der ineinanderliegenden Kreise in der griechischen Metaphysik und Theologie derartig passende Parallelen, daß der Gedanke eines unmittelbaren Ursprungs der Grundkonzeption dieses Systems aus dem Studium griechischer Werke nicht abzuweisen ist. Wieviel Hegel dem unmittelbaren Quellenstudium verdankte, wieviel er an Eigenem bei der nachdenkenden Ausgestaltung der angeschlagenen Motive hinzutat, läßt sich noch nicht feststellen. Wohl aber kann die Vorarbeit hierzu geleistet werden, die zunächst in der Sammlung des überhaupt für einen Vergleich in Betracht kommenden Materials besteht.

Schon bei Heraklit tritt das Symbol des Kreises in Verbindung mit der Gedankenführung und dem Umschlagen (μεταπίπτειν) der Gegensätze ineinander auf. Daß die Weltseele sich im Kreise bewege, weil diese Bewegung dem Geiste und seinem Wesen entspreche, sagt Platon im Timaios: „Denn er verlieh ihr diejenige Bewegung, die ihrer Körpergestalt als die ihr eigentümliche entsprach, nämlich von den sieben Bewegungsarten diejenige, die ihrem Wesen nach dem Geiste (νοῦς) und der Einsicht (φρόνησις) am nächsten steht. So gab er ihr denn eine völlig gleichförmige Bewegung immer in dem nämlichen Raum und um ihre eigene Achse und ließ sie so im Kreise sich umschwingen; die sechs anderen Bewegungsarten aber hielt er fern von ihr und ließ sie an deren Irrwandel nicht teilnehmen. Zu dieser ihrer Umdrehung bedurfte sie keiner Füße, und deshalb schuf er sie ohne Schenkel und Füße .... Der Seele aber gab er ihren Sitz in der Mitte der Welt, streckte sie durch das Ganze, ja umhüllte den Weltkörper auch noch von außen mit ihr. Und im kreisförmigen Umschwung sich drehend, ward er so hingestellt als das eine und ganz auf sich beschränkte Weltall."[1]) Die Kreisbewegung der Weltseele, deren mikrokosmisches Abbild ja die Seele im Menschen ist, wird von Platon zum Erkenntnisprozeß in unmittelbare Beziehung gesetzt: „Da sie nun eine Mischung

---

gotischen Kirchen der alten Stadt Nürnberg, in deren Mauern diese Logik entstand. Der Bau ist aber darum so geheimnisvoll, weil in der langen Arbeit an ihm Verschiebungen des Planes stattgefunden haben. Er kann nur aus der Baugeschichte verstanden werden. — 1) Tim. 34 A. Hegel zitiert diese Stelle in der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II. Bd. (14. Bd. der Werke), S. 255 in unmittelbarer Verbindung mit seiner spekulativen Deutung der platonischen Weltbilder.

jener drei Bestandteile ist, nämlich des Selbigen, des Anderen und der Substanz und nach entsprechenden Verhältnissen geteilt und verbunden ist und sich um sich selbst im Kreise herumdreht, so gibt sie sich, sobald sie mit irgendeinem Stück des geteilten Seins in Berührung kommt, über alle Beziehungen Auskunft und ebenso, wenn mit dem Teillosen. Denn mit ihrem ganzen Selbst in durchgängiger Bewegung begriffen, kündet sie, mit was der berührte Gegenstand gleichartig und wovon er verschieden ist, ferner in Beziehung wozu und wo und wie und wann er sich sowohl zu jeglichem Werdenden wie auch zu dem immerdar Gleichen in seinem Sein und seinem Leiden verhält. Wenn diese Auskunft, die in dem durch sich selbst Bewegten ohne Laut und Schall sich bildet und an seiner Bewegung teilnimmt, sich auf das sinnlich Wahrgenommene bezieht und der Kreis des Anderen, durch keine Unordnung gestört, dies der ganzen Seele zu wissen tut, dann entstehen sichere und wahre Meinungen und Annahmen; bezieht sie sich aber auf das durch Denken Erkannte und ist es der ebenmäßig laufende Kreis des Selbigen, der sie mitteilt, dann ist Vernunfteinsicht und Wissenschaft das notwendige Ergebnis."[1]) Platon lehrt, daß das, was im Menschen ewig ist, sich in ihm in einem geschlossenen Kreise bewege, und daß der Mensch diesem Umschwung des Ewiggleichen in sich selbst folgen solle, wenn er zur Form seiner ersten und edelsten Beschaffenheit zurückkehren will: πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὑτῷ ξυνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως[2]), und später heißt es: „Gott erfand für uns und schenkte uns das Augenlicht, damit wir aus der Betrachtung der Kreisbewegungen des Geistes am Himmel (τὰς ἐν οὐρανῷ κατιδόντες τοῦ νοῦ περιόδους) Nutzen zögen für die Gestaltung der Umläufe in unserem eigenen Gedankenreiche (ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως); denn diese Umläufe sind mit jenen verwandt, nur daß sie in ihrer Ordnung gestört, jene dagegen jeder Störung enthoben sind: sie sollten wir verstehen lernen und uns die Gedanken an ihre natürliche Richtigkeit (λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος) zu eigen machen, um durch Nachahmung der göttlichen, unfehlbar richtigen Umläufe den in unserem eigenen Innern sich vollziehenden schwankenden Umläufen einen

1) Tim. 37 A ff. — 2) 42 C.

festen Halt zu geben"[1]). Hier wird ein νοῦς ἐν οὐρανῷ, ein Weltgeist, von einer διανόησις in uns unterschieden, die beide demselben Gesetz der Kreisbewegung folgen. Daß es sich dabei tatsächlich hier an dieser Stelle um eine Lehre vom kreisförmigen Denken handelt, lehrt deutlich die Polemik, die Aristoteles gegen diese Theorie des Timaios führt. Da eine ausgiebige Benutzung der Schriften des Aristoteles durch Hegel erwiesen ist[2]), muß diese Stelle hier ganz wiedergegeben werden, und es sei gestattet, die nötigen Bemerkungen gleich in den Text einzufügen. Aristoteles schreibt in seiner Abhandlung über die Seele[3]): „Ebenso sucht auch der Timaios die Bewegung des Leibes durch die Seele physikalisch (φυσιολογεῖ) zu erklären. Er meint nämlich, vermöge der Selbstbewegung bewege sie auch den Leib, weil sie mit ihm eng verbunden sei; und er hat deshalb die gerade Linie der Seele, die aus den Elementen bestehen und nach den harmonischen Zahlen geteilt sein soll, damit sie für die Harmonie einen angeborenen Sinn habe und damit auch das Weltall in gleichmäßigen Bahnen umschwinge, in einen Kreis umgebogen, dann aus diesem einen zwei an zwei Punkten miteinander verkoppelte Kreise gebildet und wiederum den einen in sieben Kreise zerlegt, in der Überzeugung, daß die Bewegungen der Seele mit den Umläufen des Himmels übereinstimmen. Aber erstens ist die Behauptung, daß die Seele eine räumliche Größe sei, nicht zu rechtfertigen. Denn offenbar soll die Weltseele von der Art sein, wie das, was man Geist nennt, nicht etwa von der Art, wie die empfindende oder die begehrende Seele. Denn die Bewegung dieser Seelen ist keine kreisförmige. Der Geist aber ist einheitlich und stetig wie das Denken. (Es ist für das Verständnis Hegels wichtig, wie Aristoteles hier das von Platon über die Seele Gesagte auf den Geist überträgt.) Nun ist das Denken der Inbegriff der Gedanken, und diese sind eins, weil sie eine zusammenhängende Reihe bilden, wie die Zahl, aber nicht wie die räumliche Größe. Deshalb ist auch der Geist nicht in dieser Weise stetig, sondern er ist entweder ohne Teile oder wenigstens nicht so stetig wie eine räumliche Größe, Denn wie sollte er nur denken, wenn er eine Größe wäre? etwa mit jedem beliebigen seiner Teile? Die Teile müssen aber entweder als Größen oder als Punkte aufgefaßt werden, wenn man diese überhaupt Teile nennen darf. Sind es nun Punkte, so wird der Geist, da die Zahl

1) 47 Bff. — 2) Vgl. besonders Nicolai Hartmann, Aristoteles und Hegel (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus III, 1), 1923. — 3) De an. I, 3, 406b, 24ff.

der Punkte unendlich ist, sicherlich nie zu Ende kommen. Sind es aber Größen, so wird er häufig oder vielmehr unendlich oft dasselbe denken. Aber es ist offenbar auch möglich, daß er etwas nur einmal denkt. Wenn es aber genügt, daß der Geist mit einem beliebigen Teil den Gegenstand des Erkennens berührt, warum muß er sich dann im Kreise bewegen oder überhaupt eine Größe haben? Ist andererseits zum Denken die Berührung durch den ganzen Kreis notwendig, welchen Wert hat dann die Berührung vermittels der Teile? Ferner, wie soll er das Teilbare durch Unteilbares und das Unteilbare durch Teilbares denken? Und doch muß der Geist mit diesem Kreis identisch sein; denn die Bewegung des Geistes ist das Denken, die des Kreises die Umdrehung. Wenn nun das Denken Umdrehung ist, so muß der Kreis, der eine solche Umdrehung hat, der Geist sein. — Was wird nun der Inhalt des zeitlich unbegrenzten Denkens sein? Denn ewig muß es sein, da ja die Umdrehung ewig ist. Nun aber haben doch die aufs Handeln gerichteten Gedanken eine Grenze, insofern sie alle einem außer ihnen liegenden Zweck dienen, und die auf die Erkenntnis gerichteten werden in gleicher Weise durch die Denktätigkeiten begrenzt. Jede Denktätigkeit aber ist entweder eine Begriffsbestimmung oder ein Beweis. Der Beweis hat nun ebensowohl einen Anfang wie auch an dem Schluß oder vielmehr Schlußsatz ein gewisses Ende. Wenn aber manche Beweise auch keinen Abschluß haben, so biegen sie doch nicht wieder nach dem Ausgangspunkt zu um, sondern sie gehen gegeradeaus, indem sie immer einen Mittelbegriff und einen äußeren aufnehmen, während die Umdrehung nach dem Ausgang zu umbiegt. (Hegel meint dagegen, daß der Beweis tatsächlich zu seinem Ausgangspunkt, der Behauptung, zurückkehrt, was schon durch die Formel „*quod erat demonstrandum*“ ausgedrückt wird.) Die Begriffsbestimmungen aber sind alle begrenzt. Ferner: wenn dieselbe Umdrehung sich oft wiederholt, so wird auch derselbe Gedanke oft wiederkehren müssen. Weiter ist das Denken mehr einem ruhigen Verweilen und einem Stillestehen ähnlich als einer Bewegung. Ebenso auch die Schlußfolgerung. Und auch eine beseligende Kraft kann das nicht besitzen, was nicht mühelos, sondern gewaltsam geschieht. Und doch müßte die Bewegung der Natur der Seele zuwider sein, wenn sie nicht ihrem Wesen eigentümlich ist. Ebenso ist die enge Verbindung mit dem Körper ohne die Möglichkeit, sich loszumachen, für sie lästig, ja verabscheuenswert, wenn anders es für den Geist besser ist, nicht mit einem Körper verbunden zu sein, wie man unter Zu-

stimmung vieler zu behaupten pflegt. Außerdem bleibt die Ursache für die Kreisbewegung des Himmels unerklärt. Denn in dem Wesen der Seele kann die Kreisbewegung nicht begründet sein, da sie nur zufällig sich so bewegt, noch kann der Körper die Bewegung verursachen, da vielmehr seine Bewegung von der Seele ausgeht. Überdies wird nicht gesagt, daß die Annahme dieser Bewegung sich besonders empfiehlt. Und doch wäre es nötig gewesen, daß der Gott die Kreisbewegung der Seele deswegen verliehen hätte, weil die Bewegung für sie besser wäre als die Ruhe, und diese Bewegung besser als eine andere. Da jedoch eine solche Untersuchung mit anderen Fragen in engerer Beziehung steht, so wollen wir sie jetzt fallen lassen."

Wir sehen, wie hier Aristoteles das Denken im Kreise dem Denken in fortschreitender Linie gegenüberstellt. Seine Polemik gegen Platon wird — wie so häufig bei ihm — der Sache nicht gerecht, um die es sich handelt. Wir hören nur die Gründe, die gegen sie sprechen.

Aus Platons Lehre von der Seele im Timaios und dieser Kritik des Aristoteles können wir doch wenigstens so viel entnehmen, daß von beiden eine Art der Dialektik gemeint ist, durch die einerseits Gegensätze (das Selbige und das Andere, das Geteilte und das Teilbare, das Gleichartige und das Verschiedene, das Werden und das Sein) miteinander zu verbinden sind, andererseits Begriffsbestimmungen und Beweise zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren. Wir wissen, daß sowohl Platon wie auch Aristoteles das logische und metaphysische Problem der Gegensätzlichkeit immer von neuem und unter mannigfachen Gesichtspunkten erörtert haben. Eine Lösung im Sinne der Hegelschen Dialektik finden wir bei beiden nicht[1]), wohl aber vieles, was auf

---

1) Nicolai Hartmann kommt in seinem Aufsatz „Aristoteles und Hegel" (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus III, 1, 1923, S. 26) zur Aufdeckung folgender sachlichen Beziehung zwischen dem System des Aristoteles und dem Hegels: Die Aristotelische Metaphysik zeigt „als Grundstruktur eine in sieben Gliedern fortlaufende Identitätsthese: νοεῖν (als menschliches Denken) = εἶδος (τί ἦν εἶναι als logische Form) = μορφή (ontologische Formsubstanz) = πρώτη ἐντελέχεια (reine ἐνέργεια) = ἀρχὴ κινήσεως = τέλος = νοῦς (als göttlicher Geist). In dieser Reihe fällt auf, daß die Mittelglieder gegen die Endglieder stark differieren, während diese sich einander wieder nähern. Das menschliche Denken ist zwar keineswegs dasselbe wie der göttliche Geist, aber der Unterschied ist nur der einer Abstufung, der νοῦς überhaupt ist in beiden derselbe. Er ist hier primär, was er dort sekundär ist, hier verborgen, was dort greifbar. So besteht also auch zwischen den Endgliedern Identität, und zwar nicht nur die durch

sie hinweist. Hegel selbst hat seine Denkform, allerdings nicht in ihrer Vollendung, sondern nur in Ansätzen, bei Platon und besonders in Aristoteles' Metaphysik wiedergefunden; gerade bei ihm auch den „Kreis". Er schreibt in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie[1]): „Als das Wesen, das Wahrhafte, ist also zu setzen, was sich in sich selbst, also »im Kreise, bewegt; und dies ist nicht nur in der denkenden Vernunft zu sehen, sondern auch durch die Tat (ἔργῳ)«[2]); — d. i. es ist vorhanden, existiert realiter in der sichtbaren Natur. Dies folgt aus der Bestimmung des absoluten Wesens als tätigen, das in die Wirklichkeit, gegenständliche Weise, treten macht. Als das sich Gleiche, was sichtbar ist, ist dies absolute Wesen »der ewige Himmel«; die zwei Weisen der Darstellung des Absoluten sind

---

die Reihe vermittelte, sondern eine direkte. Das heißt aber, daß die entwickelte Identitätskette gar nicht geradlinig fortschreitet, sondern einen Kreislauf bildet. Ordnet man die Glieder dieses Ringes symmetrisch im Heptagon an, so drückt das geometrische Schema anschaulich die Verwandtschaft der benachbarten und die Gegensätzlichkeit der gegenüberliegenden Glieder aus. Daß aber auch die letzteren durchaus eingeschlossen sind in den Ring der Identität, daß also der Ring überhaupt sich schließt, das eben ist das Eigenartige des Aristotelischen Systems. Bedenkt man ferner, daß auf den in diesen Ring eingeschlossenen Prinzipien alle spezielleren Wesenszüge des „Seins als solchen" beruhen, so wird es auch verständlich, warum die Aporetik, indem sie diesen nachgeht, immer und immer wieder auf innerlich antinomische Gebilde stößt. Wie könnte es denn anders sein, wo doch alle Gebilde das Grundverhältnis der Prinzipien in sich widerspiegeln! Das Grundverhältnis aber ist das einer kyklisch geordneten Gruppe von Urkategorien, die zueinander immer zugleich im Gegensatzverhältnis und im Identitätsverhältnis stehen. Der Ring der Identitäten zeigt eben schon in seiner Anlage die Form der Antinomie. Dieser Zusammenhang ist überaus lehrreich — auch für Hegel. Bei Hegel stehen die Identitäten zwar nicht in kyklischer Beziehung, wohl aber sind sie in den kyklischen Lauf der Dialektik eingelassen. Und auch hier sind gerade sie es, die das Antinomische in alle komplexen Inhalte hineintragen. Man kann die durchweg antithetische Form der Problementfaltung von hier aus leicht als innere Notwendigkeit verstehen — in einem System, dessen Grundlage wiederum ein mehrdimensionales Identitätensystem ist, und zwar ein System von synthetischen Identitäten, die allemal Widersprechendes verbinden." — 1) II. Bd. (14. Bd. der Werke) S. 328. — 2) Aristot. Met. Λ 1072a 21: καὶ ἔστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ· καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον. ὥστ' ἀΐδιος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, καὶ μέσον τοίνυν ἐστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Daß Hegel λόγῳ — ἔργῳ mit „in der denkenden Vernunft" und „durch die Tat" übersetzt, ist natürlich eine Eintragung seiner Terminologie in den Text, in dem nur der Gegensatz von „Rede" und „Sache" (dem Worte nach — der Sache nach) gemeint ist.

denkende Vernunft und ewiger Himmel. Der Himmel ist aber bewegt; »er ist aber auch ein Bewegendes«. Da das Kuglichte »Bewegendes und Bewegtes ist, so ist eine Mitte, welche bewegt, das Unbewegte ist, — selbst zugleich eine Substanz und die Energie«; sie bestimmt dem Aristoteles den Kreis der in sich zurückkehrenden Vernunft, — mit neueren Bestimmungen gleichlautend." Daß diese neueren Bestimmungen die Hegels selbst sind, darüber besteht kein Zweifel.

Den wichtigsten Aufschluß über die Vorstufen des Hegelschen Denktypus gibt seine eigene Geschichte der Philosophie, die uns in den drei Bänden seiner „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" vorliegt. Das ganze philosophische Denken der Kulturvölker, soweit er seiner habhaft werden konnte, mißt Hegel hier mit dem Maßstab seiner spekulativen Denkform. Was ihr nahe kommt und verwandt ist, gilt als wertvoll und als Höhepunkt der Entwicklung, was in sie nicht eingeht, wird als Verirrung, Abweg oder Umweg des sich im Denken der Völker offenbarenden Weltgeistes gekennzeichnet. In der eleatischen Schule, besonders bei Zenon, findet er den ersten Ansatz seiner Dialektik, die Aufdeckung des Widerspruchs in der Erscheinung. Er vergleicht Zenon mit Kant: „Kants Antinomien sind nichts weiter, als was Zenon hier schon getan hat"[1]). Aber er stellt Zenon über Kant, weil seine Dialektik zugleich Metaphysik der Erkenntnis ist: „Bei Kant ist es das Geistige, was die Welt ruiniert; nach Zenon ist die Welt, das Erscheinende an und für sich, unwahr. Nach Kant ist unser Denken, unsere geistige Tätigkeit das Schlechte; — eine enorme Demut des Geistes, auf das Erkennen nichts zu halten. In der Bibel sagt Christus: »Seid denn Ihr nicht besser, als die Sperlinge?« Wir sind es als Denkende; — als Sinnliche so gut oder so schlecht, wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zenon hat größere Objektivität, als diese moderne Dialektik. Zenons Dialektik schränkte sich noch auf Metaphysik ein; später bei den Sophisten wurde sie allgemein."[2]) An Zenon aber schließt Hegel unmittelbar Heraklit an, und für ihn hat er das höchste Lob: „Das Raisonnement des Parmenides und Zenon ist abstrakter Verstand; Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrien. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen."[3]) Er ist der „kühne

1) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, S. 326 (Bd. 13 der Werke). — 2) Ebd. S. 327. — 3) Ebd. S. 328.

Geist", er ist „derjenige, welcher zuerst die Natur des Unendlichen ausgesprochen und zuerst eben die Natur als an sich unendlich, d. h. ihr Wesen als Prozeß begriffen hat. Von ihm ist der Anfang der Existenz der Philosophie zu datieren, — er ist die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Platon und Aristoteles gewesen ist"[1]). Mit Platon und Aristoteles selbst ist Hegel lange nicht so zufrieden wie mit Heraklit. Er kann ihre ganze Philosophie nicht brauchen, nur einzelne Züge ihres Denkens finden seinen uneingeschränkten Beifall. Platons bleibendes Verdienst ist die Ideenlehre, und im Parmenides findet Hegel ein Stück seiner eigenen Dialektik. Für Aristoteles hat er viel rühmende Worte; aber er zeigt ihm ein doppeltes Gesicht. Seine Philosophie, die in dem sich selbst denkenden Denken gipfelt, dem Gott, dessen Wesen Leben ist und Geist, das Leben aber die Energie des Geistes, ist echte Spekulation, aber nach der Logik, die er selbst geschaffen hat, läßt sich dieser Gottesbegriff nicht denken. Darum ist der Logiker Aristoteles von dem Metaphysiker zu trennen: „Aristoteles ist so der Urheber der verständigen, gewöhnlichen Logik; seine Formen betreffen nur das Verhältnis von Endlichem zu einander, das Wahre kann in solchen Formen nicht gefaßt werden. Aber zu bemerken ist, daß hierauf nicht seine Logik gegründet ist, daß diese nicht sich auf dies verständige Verhältnis begründet, — daß es nicht diese Formen des Schlusses sind, nach denen Aristoteles verfährt. Wenn Aristoteles so verführe, so würde er nicht dieser spekulative Philosoph sein, als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze, seiner Ideen könnte aufgestellt, behauptet werden, könnte gelten, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik hielte. Man muß ja nicht glauben, daß Aristoteles, indem er spekulativ ist, nach dieser seiner Logik, nach diesen Formen im Organon gedacht, fortgeschritten, bewiesen hätte; sonst hätte er keinen Schritt forttun können, da wäre er zu keinem spekulativen Satz gekommen."[2]) Seine Logik ist nur eine „Naturgeschichte der geistigen Formen", und zwar der äußerlichsten, nur verstandesmäßigen. Hegel macht hier eine sehr richtige Beobachtung. Er erkennt sehr wohl, daß weder die Werke des Aristoteles noch die Platons eine Struktureinheit des Denkens darstellen. Bei beiden betont er, daß sie kein System hatten; bei beiden trifft er unter ihren heterogenen Gedankengängen eine Auswahl. Er verwirft die einen, die an-

1) Ebd. S. 346. — 2) Ebd. II, S. 414f. (Werke Bd. 14).

deren, die seinem Maßstab gerecht werden, erkennt er als Fortschritt der Entwicklung des Geistes an. Das Spekulative aus dem rein Verstandesmäßigen bei Aristoteles herausgeschält zu haben, bezeichnet Hegel als sein eigenes Verdienst. Dieser „Schatz des Aristoteles ist seit Jahrhunderten so gut als unbekannt"[1]).

Von der auf Aristoteles folgenden Philosophie findet nur die Physik der Stoiker seine Zustimmung: „Die Physik ist so heraklitisch, das Logische stimmt aber ganz mit Aristoteles überein; und wir können sie so gelten lassen."[2]) Erst am Ausgang der Antike taucht ein Denker auf, der Hegels vollen Beifall findet. Es ist der Neuplatoniker Proklos, in dem sich die ganze Entwicklung des griechischen Geistes zur vollendeten Einheit zusammenschließt. Er bringt den spekulativen Begriff der Trinität, der zugleich ein christlicher Begriff ist: „Diese Unterschiede in der Idee, als in der Einheit mit sich bleibend, werden, weil es ihre Momente, ihre Unterschiede sind, wesentlich auch als Ganzes bestimmt; so daß die Einheit in ihren Unterschieden ganz ist, was es ist, so daß jeder dieser Unterschiede in der Form einer Totalität ist, und das Ganze der Prozeß ist, daß die drei Totalitäten ineinander sich identisch setzen. Proklos ist deswegen viel bestimmter, ist viel weiter gegangen als Platon; und man kann sagen, daß er in dieser Rücksicht das Vorzüglichste, Ausgebildetste unter den Neuplatonikern enthält."[3]) „Proklos ist

---

1) Ebd. II, S. 368. — 2) Ebd. II, S. 441. — Die Stoa selbst hat bei ihrer strengen Parallelisierung des Makrokosmos und Mikrokosmos wohl auch den Gedanken gekannt, daß die menschliche Seele die kreisförmigen Bahnen der Gestirne in sich wiederhole. Jedenfalls findet sich bei Philon, *Quis rer. div. heres* 88 M. 485 folgende bedeutsame Stelle: βούλεται γὰρ ἀντίμιμον οὐρανοῦ, εἰ δὲ χρὴ καὶ προσυπερβάλλοντα εἰπεῖν, οὐρανὸν ἐπίγειον ἀποφῆναι τὴν τοῦ σοφοῦ ψυχὴν ἔχουσαν ⟨ἐν ἑαυτῇ καθάπερ⟩ ἐν αἰθέρι καθαρὰς φύσεις, τεταγμένας κινήσεις, χορείας ἐμμελεῖς, θείας περιόδους, ἀρετῶν ἀστεροειδεστάτας καὶ περιλαμπεστάτας αὐγάς. Wie nahe Hegel der heraklitisch-stoischen Metaphysik stand, lehrt besonders die Tatsache, daß ihm in der Jenenser Logik (Lasson S. 167) noch der absolute Geist mit dem „Äther" zusammenfiel: „Der Äther ist der absolute Geist als die Seite seiner absoluten Sichselbstgleichheit, oder er ist es, insofern der Geist als reine Beziehung auf sich selbst ist und darum dem sich selbst erkennenden Geiste als Bestimmtheit der Sichselbstgleichheit gegenübersteht. Der Äther ist nicht der lebendige Gott; denn er ist nur die Idee Gottes; der lebendige Gott aber ist der, der aus seiner Idee sich selbst erkennend ist und in dem Anders seiner selbst sich als sich selbst erkennt. Der Äther aber ist absoluter Geist, der sich auf sich selbst bezieht, sich nicht als absoluten Geist erkennt." — 3) Ebd. III, S. 79 (Bd. 15 der Werke).

die Spitze der neuplatonischen Philosophie; dieses Philosophieren zieht sich nun weit hinein in späte Zeiten, selbst durch das ganze Mittelalter."[1]) „So haben sich die neuplatonischen Ideen, besonders die Philosophie des Proklos, doch noch lange in der Kirche festgesetzt und erhalten; und wir werden späterhin noch mehrmals darauf zurückweisen. Die älteren, reineren, mystischen Scholastiker haben dasselbe, was wir bei Proklos sahen; und bis auf die späteren Zeiten auch in der katholischen Kirche, wenn mystisch tief von Gott gesprochen wird, so sind dies neuplatonische Vorstellungen. Dies sind einige Proben oder vielleicht das Beste der neuplatonischen Philosophie; in ihr hat sich die Welt des Gedankens gleichsam konsolidiert. Nicht als ob sie neben einer sinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten; sondern die sinnliche Welt ist verschwunden, und das Ganze in den Geist erhoben, und dies Ganze Gott und sein Leben in ihm genannt."[2]) Diese Zusammenhänge der mittelalterlichen Mystik mit der Spekulation des Proklos durch das Medium der weit verbreiteten[3]) Schriften des Dionysios Areopagita deckt dann Hegel überall auf, wo es ihm mit den Mitteln der Wissenschaft seiner Zeit möglich war. Hierdurch gelingt es ihm, die Entwicklung des spekulativen Denkens als eine ununterbrochen neben der verstandesmäßigen Scholastik herlaufende zu verfolgen. Wie recht er mit dieser Zurückführung auf Proklos hat, haben neuere Forschungen, die ganz unabhängig von ihm unternommen wurden, deutlich gezeigt[4]).

Überraschend ist besonders Hegels Übereinstimmung mit der Gedankenführung des Johannes Eriugena und der ganzen Architektonik seines Systems[5]). Gerade der Gedanke Hegels, daß die „Wissenschaften" einen Kreis von Kreisen darstellen, eine Kette, deren Glieder die einzelnen Wissenschaften sind, von denen eine jede in ihren Anfang zurückkehrt, findet sich hier[6]): „Um aber diesen Gedanken und Glauben, daß Alles durch

1) Ebd. III, S. 93. — 2) Ebd. III, S. 93f. — 3) Vgl. hierüber Martin Grabmann, Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen des Pseudo-Dionysius Areopagita; jetzt in dem Sammelband: Mittelalterliches Geistesleben, 1926, S. 449ff. — 4) H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1900. — 5) In seinen Vorlesungen führt er Johannes Eriugena auf Proklos zurück, behandelt ihn selbst aber so oberflächlich, daß man daran zweifeln möchte, daß er sich eingehend mit ihm befaßt hat. Viele Motive, die Johannes verarbeitet, können ihm aber aus antiken Quellen bekannt gewesen sein. — 6) *De divis nat.* V, 3f.

ein zwingendes Naturgesetz (*naturali lege cogente*) zum Anfang der Bewegung und zu den ursprünglichen Ursachen zurückkehrt, zur Einsicht zu erheben, regen uns nicht bloß Beispiele sinnlicher Dinge an[1]), sondern auch solche, welche nur allein im Geiste (*solo mentis contuitu*) erwogen werden, als da sind die Wissenschaften (*disciplinae, quas philosophi liberales vocant*). — Handelt nicht jene Kunst, welche von den Griechen Dialektik genannt wird und als die Wissenschaft, gut zu disputieren gilt, vor allem von der Wesenheit, gleichsam vom eigenen Prinzip ihres Selbst (*circa οὐσία, veluti circa proprium sui principium*), von welchem die ganze Einteilung und Vervielfältigung (*divisio et multiplicatio*) dessen ausgeht, was den Inhalt dieser Kunst bildet, die durch die allgemeinsten Gattungen und die mittleren Genera zu den speziellsten Formen und Gestalten herabsteigt und wiederum nach den Regeln der Begriffsentwicklung durch dieselben Stufen, auf denen herabgestiegen wurde, bis zur Wesenheit selber wieder emporklimmt, von welcher ausgegangen wurde? Unablässig also kehrt sie zu dieser zurück, in der sie immer zu ruhen strebt, um sie in rein geistiger Bewegung zu umkreisen. Was soll ich über die Arithmetik sagen? Beginnt nicht auch sie mit der Einheit (*a monade*), um in verschiedenen Arten von Zahlen sich ergehend immer wieder nach der Auflösung (*facta resolutione*) zu derselben Einheit zurückzukehren, über die sie nicht hinaus kann? Und dies mit gutem Grunde, da alle Arten von Zahlen von ihr beginnen und zu ihr auslaufen und zugleich in ihrer Kraft und Macht (*vi et postetate*) ebenso bestehen wie alle Arten und Gattungen der Dinge in der Wesenheit enthalten sind und in ihr aufgehoben bleiben (*salvantur*). Ebenso ist es mit der Geometrie, die in derselben Weise mit ihrem Prinzip, dem Punkt (*a principio sui, quod Graeci σημεῖον, Latini signum vocant*), beginnt und in geometrischen und stereometrischen Figuren Flächen, Seiten und Winkel vereint und die Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe hervorbringt. Dann löst sie das alles wieder auf (*quibus omnibus resolutis*) und kehrt zum Prinzip ihrer selbst, zum Punkte, zurück, in dem die ganze Fähigkeit der Kunst (*tota virtus artis*) besteht. Und die Musik? Beginnt nicht auch sie mit dem Prinzip ihrer selbst, dem Ton, und bewegt sich in einfachen oder zu-

1) Von ihnen wurde vorher ausführlich gehandelt; Johannes führte an: den Kreislauf der Gestirne, der Jahreszeiten, Ebbe und Flut, die vom Mondkreislauf abhängen, den Kreislauf des Lebens der Tiere und Pflanzen, der ganzen Natur.

sammengesetzten Symphonien, die sie schließlich wieder auflöst, um ihren Ton, das heißt: ihr Prinzip, zu wiederholen, weil in ihm ihre eigene ganze Kraft und Macht besteht? Wer aber kennt nicht die Astrologie, deren größte Kraft darin liegt, die Bewegungen der Gestirne durch Räume und Zeiten zu betrachten, vom Atom ihren Lauf zu beginnen (*ab atomo cursum suum incipere*) und bei ihm nach Auflösung der Zeiträume ihren Rücklauf zu beenden? Siehst du daraus nicht, wie die erwähnten Begriffe des denkenden Geistes (*praedictae rationabilis animi conceptiones*) ihre Prinzipien wiederholen, in denen ihre Bewegungen ein Ende finden? Ausgangspunkt und Ende sind also in alle dem, wie gesagt, ein und dasselbe (*principium quippe et finis in his omnibus, ut praedictum est, id ipsum est*). — Klar sehe ich es, und diese Art der Beweisführung, die von den geistigen Dingen ausgeht, vermag viel, die Sache, von der wir jetzt handeln, glaubhaft zu machen. Es handelt sich aber um die Rückkehr der Natur (zu sich selbst). Doch sehe ich nicht recht ein, warum du bei deiner von den freien Wissenschaften (*liberalibus disciplinis*) hergenommenen Beweisführung die Grammatik und die Rhetorik übergangen hast. — Du sollst verstehen, daß sie nicht nur aus einem Grunde übergangen wurden. Zunächst deshalb, weil beide Künste vielen Philosophen nicht unangemessen gleichsam als Glieder der Dialektik gelten. Dann der Kürze halber. Schließlich weil sie nicht von der Natur der Dinge (*de rerum natura*) zu handeln scheinen, sondern teils von den Regeln der menschlichen Stimme, die, wie Aristoteles und seine Schüler sagen, nicht nach der Natur, sondern nach der Gewohnheit der Sprechenden gebildet ist, teils von Dingen und Personen spezieller Art, was weit von der Natur der Dinge abliegt. Denn sobald die Rhetorik von den auf die Natur der Dinge sich beziehenden gemeinsamen Gesichtspunkten handelt, greift sie in das Gebiet der Dialektik ein. Das sage ich aber nicht, weil ich meine, daß Grammatik und Rhetorik überhaupt keine ihnen eigentümlichen Prinzipien hätten, wo die eine doch vom Buchstaben, die andere von der Hypothesis (*ex hypothesi*), das heißt: von einer bestimmten Frage (*quaestione*) ausgeht und sie in diese wieder aufgelöst werden (*resolvantur*), nämlich die Wissenschaft gut zu schreiben in den Buchstaben, die Kunst gut zu reden in die Hypothesis, sondern weil bei der Beantwortung oder Verneinung von Fragen, die sich aus der Untersuchung ungewisser Dinge ergeben, die aus der Natur der Dinge genommenen Beweisgründe von größerer Kraft sind als die durch menschliche Er-

findungen ausgedachten. Durch menschliche Argumentationen aber wurde die Kunst gut zu reden und gut zu schreiben geschaffen und erfunden. — Warum aber werden sie dann unter die Zahl der freien Künste gerechnet, wenn sie nicht aus der Natur, sondern aus menschlichen Erfindungen stammen (*secundum humana machinamenta*)? — Ich sehe keinen anderen Grund, als weil sie der Mutter der Künste, die die Dialektik ist, immer anhängen. Sind sie doch gleichsam ihre Arme oder Ausflüsse aus ihr oder wenigstens die Werkzeuge, mittels deren sie ihre geistigen Erfindungen (*intelligibiles inventiones*) dem menschlichen Gebrauche darbietet."

Das Studium dieser Stelle allein genügt schon, um zu erkennen, daß sich bei Johannes die wichtigsten Merkmale der Denkform Hegels vereint finden. Denken und Sein folgen demselben zwingenden Naturgesetz: „*Naturalis lex cogens*"! Aber nur soweit das Denken ein gegenständliches ist und sich unmittelbar an der Natur orientiert. Im Sinne Platons und der Pythagoreer wird dabei vorausgesetzt, daß die Natur in sich selbst mathematisch und musikalisch sei. Folgt das Denken dem Naturprozeß, der sich kreisförmig von einem Pol zum anderen, von Gegensatz zu Gegensatz, vom Einen zum Vielen und vom Vielen zum Einen zurückbewegt, so kommt es zu Wissenschaften, die selbst in sich geschlossene Kreise darstellen, und die selbst wieder von einer Grundwissenschaft, der Dialektik, beherrscht werden. Das Denken muß diesem Gesetz des Lebendigen folgen, weil es selbst Leben ist. Gerade der erweiterte Begriff des Lebens, den wir bei Johannes finden, zeigt deutlich die Verwandtschaft mit Hegels Geistbegriff, der ja ursprünglich nichts anderes als das Leben war: „Die All-Ursache ist dreifach. Denn, wie wir sagten, wird aus dem Sinn (*essentia*) dessen, was ist, erkannt, daß sie ist, aus der wunderbaren Ordnung der Dinge, daß sie weise ist (*sapientem esse*), und aus der Bewegung wurde gefunden, daß sie das Leben ist. Als All-Ursache und schöpferische Natur ist sie also, und ist weise und lebt. Und so haben die Wahrheitssucher überliefert, daß unter ihrem Sein der Vater, unter ihrer Weisheit der Sohn, unter ihrem Leben der heilige Geist zu verstehen sei."[1]) Setzen wir für „weise" den Hegelschen Begriff „vernünftig", so haben wir hier den Gedanken, daß alles Wirkliche zugleich vernünftig ist, soweit es wirklich ist im eigentlichen Sinne des Wortes, das heißt, solange es wirkt

1) *De divis. nat.* I, 13.

und lebt. Daß der Sohn als Logos die Vernunft ist und daß das Leben dem Geiste gleichgestellt wird, ist ganz im Sinne Hegels. Das Leben aber ist wie der Geist Hegels bei Johannes Eriugena ein unzerstörbares und unzerteilbares Ganzes: „Werden alle naturgemäß eingerichteten Körper durch eine Gestalt des Lebens verwaltet, und strebt jede Einzelgestalt ihrer Gattung nach, die ihrerseits von der allgemeinsten Substanz ihren Ursprung nimmt, so muß notwendig jede bestimmte Gestalt des Lebens, welche eine Mannigfaltigkeit von Körpern umfaßt, auf ein allgemeinstes Leben zurückgehen (*ad generalissimam quandam vitam recurrere*), woran sie auf besondere Weise teilhat. Dieses allgemeinste Leben nun wird von den Weisen der Welt „*Universalissima anima*" genannt, weil sie den ganzen Kreislauf innerhalb der Himmelssphäre umfaßt, den sie durch ihre Gestalten verwaltet; die Betrachter göttlicher Weisheit aber nennen sie das allgemeine Leben (*communem vitam*). Dies nun hat Anteil an jenem einzigen Leben, das aus sich selbst besteht und das jedes Lebens Quelle unter die Vielheit sichtbarer und unsichtbarer Dinge nach göttlicher Ordnung des Lebens austeilt, so wie ja auch die allbekannte sichtbare Sonne ihre Strahlen überall hin ausgießt. Gleichwohl aber gelangt das Leben nicht in gleicher Weise überall hin, so wie auch die Sonnenstrahlen, die ja nicht in alles dringen, weil sie in das Innere vieler Körper nicht eingehen. Doch kann wenigstens keine sinnliche und geistige Natur des Lebens unteilhaftig bleiben; denn sogar Körper, die unseren Sinnen tot erscheinen, sind nicht durchaus vom Leben verlassen. Wie ihre Zusammensetzung und Bildung durch die Verwaltung ihres eigenen Lebens vor sich geht, so vollzieht sich auch ihre allmähliche Abnahme, Auflösung und ihre Rückkehr in das, woraus sie hervorgeführt wurde, im Gehorsam gegen sie. Die der Erde anvertrauten Samen leben nur wieder auf, wenn sie vorher gestorben sind, und ihr Tod ist die Auflösung ihres Stoffes und ihrer Gestalt; dasselbe Leben also, das die Keimkraft treibt, verläßt den Samen auch in seiner Auflösung nicht, sondern haftet stets an ihm, um ihn sogar aufzulösen und sofort wiederum neu zu beleben, daß heißt: in die gleiche Gestalt zu verwandeln. Denn wo anders als im aufgelösten Körper wäre zur Zeit der Auflösung jenes Leben? So wenig es erst mit der Zusammenfügung des Körpers auftritt, ebensowenig wird es auch mit dem aufgelösten Körper zugleich aufgelöst und ersteht nicht wiederum mit dem neu erstehenden Körper. Auch ist es als verbundenes Ganzes nicht triebkräftiger, als es in den Teilen sich zeigt, noch

ist es im Ganzen größer oder mächtiger als im Teil, noch geringer oder ohnmächtiger im Teil als im Ganzen. In alle dem findet vielmehr eine und dieselbe Verwaltung statt."[1]) Man vergleiche damit Hegels Darstellung des Lebens in der Phänomenologie[2]): „Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist ebensosehr Entzweien oder ein Gliedern. Es fallen damit die beiden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nämlich die in dem allgemeinen Medium der Selbständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung und der Prozeß des Lebens ineinander; der letztere ist ebensosehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist; und das erste, die Gestaltung, ist ebensosehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist. Das flüssige Element ist selbst nur die Abstraktion des Wesens, oder es ist nur als Gestalt wirklich; und daß es sich gliedert, ist wieder ein Entzweien des Gegliederten oder ein Auflösen desselben. Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgeprochen wird, die unmittelbare Kontinuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seiende Diskrete, noch der reine Prozeß derselben, noch auch das einfache Zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze."

Demselben Gesetz, dem das Leben unterliegt, das ewig Gestalten aus sich heraus entwickelt, um sie nach ihrer Vollendung wieder in sich zurückzunehmen, folgt auch der Geist, der dieses Lebens Leben ist, und mit ihm das menschliche Denken. Hat Johannes Eriugena dieselbe Denkform wie Hegel, so muß auch sein System in seiner ganzen Struktur, in seiner „Architektonik" dem System Hegels entsprechen. Tatsächlich ist das ganze Gedankengefüge des großen Werkes *De divisione naturae* ein Kreis von drei Kreisen.

Verfolgen wir dann Hegels Darstellung der Geschichte der Philosophie weiter, so finden wir in ihr noch besonders Giordano Bruno und Spinoza hervorgehoben. Brunos Philosophie „zeugt von einem eigentümlichen, überlebendigen und sehr originellen Geiste. Der Inhalt seiner allgemeinen Gedanken ist die Begeisterung für die schon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur. So ist seine

1) *De divis nat.* — 2) S. 119.

Philosophie im allgemeinen Spinozismus, Pantheismus."[1]) „Es ist ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das Andere ist der Versuch, das Universum in seiner Entwicklung, im System seiner Bestimmungen aufzufassen und zu zeigen, wie das Äußerliche ein Zeichen ist von Ideen. — Dies sind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufassen waren."[2]) Von Spinoza aber heißt es: „Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie."[3]) Dabei ist aber die mathematische Methode als ein Äußerliches vom spekulativen Gehalt zu trennen. Dieser liegt in den Definitionen, die als unbeweisbar vorangestellt werden.

Über alle diese Denker aber, die Hegel selbst als seine Geistesverwandten bezeichnet und anerkennt, ist er hinausgeschritten. Er hat nicht nur ihre Schemata mit neuem, überströmend reichem Gehalt erfüllt, er hat auch ihre Methode bis ins feinste durchgearbeitet und umgestaltet. An die Stelle des einfachen Kreises und der parallelen Ringe mit gemeinsamem Zentrum tritt bei ihm das komplizierte Gefüge des Kreises von Kreisen. Die einfache Überführung von Gegensätzen ineinander muß seiner kunstvollen Dialektik weichen. Alles Magische und Mystische zerfließt vor der hellen Sonne seines Geistes, die eine Fülle der Wirklichkeit bescheint. Das, was Giordano Bruno „tiefste Magie" nannte[4]), wird zu hoher Wissenschaft: „Die Wahrheit der Wissenschaft ist ein ruhiges, alles erleuchtendes und erfreuendes Licht, so wie eine Wärme, in der alles zugleich gedeihlich hervorsprießt und die inneren Schätze in der Breite des Lebens auseinanderlegt."[5])

Wie stark aber Hegel im Geiste seiner Vorläufer denkt und spekuliert, zeigt die überraschende Tatsache, daß er auch seine Denkform des Kreises von Kreisen in den Kosmos projiziert, so daß wie bei Platon die Bewegung des Denkens die Bewegung der Sterne wiederholt. Die Herstellung dieses Zusammenhangs gelingt aufs einfachste dadurch, daß das Sternensystem dem philosophischen System entsprechend als Gefüge von Kreisen in einem großen Kreise gedeutet wird. So heißt es: „Wenn der Äther seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnen-

---

1) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Bd. 15 der werke), S. 228. — 2) Ebd. III, S. 244. — 3) Ebd. III, S. 374. — 4) Siehe oben S. 66. — 5) Aphorismen aus der Jenenser Periode bei Rosenkranz, Hegels Leben, 1844, S. 541.

systeme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind, — diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene verhalten müssen und so der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt, so ist in dem Systeme der Sittlichkeit die auseinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs höchste eins mit der Seele, weil die reelle Vielheit des Leibes selbst nichts anderes ist als die abstrakte Idealität, die absoluten Begriffe reine Individuen, wodurch diese selbst das absolute System zu sein vermögen. Deswegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst schlechthin eins ist, so ist, wenn beide als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur."[1]) Der Geist aber schreibt der Natur nicht die Gesetze vor, die Denkgesetze sind nicht Naturgesetze, sondern umgekehrt: Der Denkprozeß zeichnet den Naturprozeß nach, und deshalb muß der Rhythmus der kosmischen Bewegung derselbe sein wie der Rhythmus des menschlichen Denkens. Das menschliche Denken und die Denkform der Dialektik ist das kosmische Leben in uns; denn „diese Dialektik ist dann nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Dieser Entwicklung der Idee als eigener Tätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zutat hinzuzufügen, nur zu. Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig; hier ist es der Geist in seiner Freiheit, die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit gibt und als existierende Welt erzeugt; die Wissenschaft nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen."[2]) Die einzige Voraussetzung, die Hegel

1) Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, S. 387 (Lasson, VII. Bd.). Vgl. die Darstellung des Äthers als der absoluten Materie in der Jenenser Logik, S. 196f. (Lasson, Bd. XVIIIa). — 2) Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 44f. (Lasson, VI. Bd.).

für die Möglichkeit seiner Geschichtsphilosophie fordert, daß man zugebe, es sei in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen, ist auch die Voraussetzung seiner Naturphilosophie und seiner ganzen Philosophie überhaupt, die überall nur den Zweck verfolgt, die „Vernunft der Sache" zum Bewußtsein zu bringen. Dieses „Zumbewußtseinbringen" ist aber nur möglich, wenn das Lebensgesetz der Welt zugleich Vernunftgesetz und damit auch unser Denkgesetz ist. Darum hat der uns abenteuerlich erscheinende Gedanke, daß das kosmische System der Sterne als eines Kreises von Kreisen, wie es etwa Klopstock vor Augen steht:

Um Erden wandeln Monde,
Erden um Sonnen,
Aller Sonnen Heere wandeln
Um eine große Sonne,

oder wie es Kant in seiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels mit poetischem Enthusiasmus beschreibt, dieselbe Form haben muß wie das System der Philosophie, für Hegel nichts Absonderliches. Das muß so sein und kann nicht anders sein; denn es ist derselbe Weltgeist, der sich nach seinem eigenen Gesetz im Äther des Alls ebenso auseinanderfaltet wie im Denken der Menschen:

Ein Geist und eine Kraft, ein Allbeweger,
Der immer trieb, was denkt und was gedacht wird,
Und durch den Kreis des Universums strömt.

Wenn Hegel vom geistigen Universum oder auch vom „Universum der Sittlichkeit" spricht, so meint er das stets ganz konkret. Auch die philosophische Gedankenwelt hat die Struktur des Kosmos, in dem um eins (*uni*) immer ein anderes und um dieses wieder ein anderes kreist (*vertitur*). Wer das beim Studium Hegels nicht „sieht", für den bleibt das Wesentliche unverstanden; er findet den Faden nicht, der durch das Labyrinth der Hegelschen Systematik führt.

Nach der Analyse und der Darstellung der Denkform Hegels und seiner Geistesverwandten haben wir uns zum Schluß die Frage zu beantworten: Lassen sich für diese Art des Denkens ebenso bestimmte Regeln oder Gesetze aufstellen, wie sie Aristoteles für das sophistische Denken fand und wie es gelang, sie auch für die mystische Denkform zu gewinnen, von der im vorigen Kapitel gehandelt wurde? Auf diese Frage muß offen einge-

standen werden, daß alle Versuche, derartige klar formulierbare Regeln zu finden, auf die größten Schwierigkeiten stoßen. Wer Hegel nicht genau kennt, könnte einwerfen: Er hat doch selbst eine Logik, seine Logik geschrieben, und was sollte in ihr anderes enthalten sein als die Entwicklung und Darstellung der Gesetze seines eigenen Denkens oder wenigstens des Denkens, das er für das logisch richtige hielt. Man lasse sich durch den Titel „Logik" nicht täuschen. Was Hegel hierunter versteht, liegt weitab von alledem, was vor und nach ihm unter Logik verstanden wurde. Nach Gesetzen oder Regeln des Denkens sucht man hier vergebens. Die Logik ist für Hegel kein Organon, kein Werkzeug des Denkens, keine Technik, sondern eine Wissenschaft. Er meint, man könne durch das Studium der Logik ebensowenig denken lernen, als man durch die Wissenschaft der Anatomie und Physiologie verdauen und sich bewegen lernen soll. So wie der Anatom die innere Struktur, der Physiologe die Funktionen des menschlichen Körpers untersucht und beschreibt, so ist die Logik „die farblose Beschäftigung des in sich gekehrten Geistes mit sich selbst". Sie ist νόησις νοήσεως, wie Aristoteles sagen würde und es von seinem Weltgeist, der sich selber denkt, gesagt hat. Sie ist selbst schon Denken, ein Denken, das das Denken selbst zum Gegenstand hat und seine Methode auf sich selbst anwendet, dieselbe Methode, mit der Hegel auch sonst arbeitet, dieselbe Methode, über deren Gesetze und Regeln wir Auskunft zu haben wünschen. Hegel hat diese Methode „geübt", und er hat sie beschrieben; aber er hat keine Regeln aufgestellt, nach denen gedacht werden soll. Gerade diese Beschreibung aber ist es, die wir hier brauchen. Was seine Methode der Dialektik in seinem Sinne eigentlich sei, darüber finden sich bei ihm nur spärliche Angaben, die für unseren Zweck nicht genügen[1]).

---

1) Die übliche schematisierende Vorstellung vom Wesen der Hegelschen Dialektik stammt, wie H. Wendorf (Dialektik und materialistische Geschichtsauffassung, Hist. Vierteljahrsschrift 1922/23) gezeigt hat, von den Junghegelianern, die nur das Äußerliche an der Methode erfaßten. Die Methode selbst eindeutig zu schildern, ist weder Hegel selbst noch einem andren gelungen. Aus der neuesten Hegelliteratur vergleiche man die sich eng an Hegels eigene Worte anschließende Darstellung der Dialektik bei R. Kroner, Von Kant bis Hegel, II, 1924, S. 282: „Die Dialektik ist nicht rationales (verstandesmäßiges) Denken, oder sie ist es nicht nur, sondern sie ist zugleich Selbstbewegung des lebendigen Geistes, der »geistigen Wesenheiten«, »Unruhe des Lebens«, das »Leben der Wahrheit«, »eigenes Leben des Begriffs«, »Rhythmus der Begriffe«, »logisches Leben«. Das Dialektische ist das »Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der

Und was andere über Hegels Dialektik gesagt und geschrieben haben, bewegt sich derartig in vieldeutigen Allgemeinheiten, daß deren Kenntnis nicht im entferntesten dazu ausreicht, auch nur wenige Sätze der Partien in Hegels Werken zu verstehen, in denen er seine eigene Sprache spricht und in seiner eigenen „Logik" schreibt. Nirgends habe ich den Versuch gefunden, an einem Textstück selbst in Hegels Denkmethode einzuführen durch Interpretation seines logischen Gefüges. Wie das zu geschehen hat, soll hier wenigstens an einer kleinen Probe gezeigt werden. Suchen wir nach einem solchen typischen Abschnitt, so machen wir zunächst die Beobachtung, daß Hegels Schriften, unter diesem Gesichtspunkt des Typischen betrachtet, nicht gleichwertig sind. In seinem ersten Systementwurf hat Hegel am strengsten in der ihm eigentümlichen Denkform gedacht und geschrieben. Er nimmt in diesem nur als nicht für die Öffentlichkeit bestimmtes Manuskript überlieferten Fragment nicht die geringste Rücksicht auf den Leser. Anders ist es schon in der Phänomenologie. Hier finden sich bereits weite Strecken, die allgemeinverständlich gehalten sind. Je weiter wir ihm dann in seinem

---

Wirklichkeit«, »das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt«. Das Denken ist als dialektisches, als spekulatives an sich selbst irrational, d. h. überverständig, weil es lebendig ist: es ist das sich denkende Leben." Damit ist für unsern Zweck nichts anzufangen, und die Bezeichnung der Dialektik als „irrational" bedeutet zugleich den Verzicht des Verfassers auf eine dem Verstand faßliche Darstellung. Oder man vergleiche H. Scholz, Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart (Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 26, 1921, S. 40): „Die dialektische Methode ist die Methode der permanenten schöpferischen Selbstzersetzung. Sie zersetzt jede endliche, also relative Daseinsform des Absoluten, um Raum für die nächsthöhere zu gewinnen; und zwar so, daß jede dieser Formen durch ihren Zerfall die nächsthöhere hervorbringt oder hervorbringen hilft." Sehr schön gesagt; aber wie wird das gemacht? Weit tiefer führt N. Hartmann in seinem oben angeführten Aufsatz in das Wesen der Hegelschen Dialektik ein. Er sieht wenigstens die Schwierigkeiten, und er sieht auch, daß die Äußerungen Hegels selbst über seine eigene Methode nicht viel zu bedeuten haben: „Seine Meisterschaft der Methode ist eine rein geniale, wie die des Künstlers. Alle Genialität kann nur »es machen«, aber nicht sagen, wie es gemacht wird. Hegel hat die Methode, die ihn leitet, nicht nur nicht durchschaut, sondern von ihr auch offenbar eine falsche, bis zur Unkenntlichkeit vereinfachte Vorstellung gehabt; so ist es zu verstehen, daß seine eigenen Angaben über das Wesen der Dialektik am meisten zu ihrer Verkennung und Verunglimpfung bei den Epigonen beigetragen haben — ja mittelbar zu seiner eigenen geschichtlichen Verkennung. . . . Es liegt eine Art Tragik in solchem Denkergeschick, um das Bedeutendste und Innerlichste der eigenen Gedankenarbeit nicht zu wissen. Aber das ist ein gemeinsames Geschick aller derer, die neue Bahn brechen."

Schaffen verfolgen, um so leichter wird seine Sprache, um so seltener werden die größeren zusammenhängenden Stücke, bei deren Lektüre alles durcheinanderzuschwimmen beginnt und man bald nur noch Worte liest, aber keinen Sinn mehr faßt. Selbst die „Wissenschaft der Logik" zeigt auf weite Strecken eine schöne, klare und auch für unser Denken „logische" Gedankenführung. Am leichtesten zu lesen sind die Vorlesungen, besonders die über Geschichtsphilosophie. Hegel hat selbst oft genug den Vorwurf der Unverständlichkeit hören müssen; er hat aus der Not schließlich eine Tugend gemacht und die Schwerverständlichkeit für das Kennzeichen echter Philosophie erklärt, durch die sie sich von den banalen Lehren des von ihm so verachteten „gesunden Menschenverstands" unterscheide; er hat aber auch an sich selbst gearbeitet und auf andere Rücksicht genommen; er hat sich bemüht, „das zu Sagende für die gewöhnliche, bei den Zuhörern vorauszusetzende Bildung ihrer Vorstellungsweise gehörig annehmbar zu machen"[1]). Wollen wir in den Mechanismus seines Denkens hineinblicken, so helfen uns hierzu die absichtlich leicht gemachten Niederschriften nicht viel. Sie sind oft gar nicht „dialektisch" im eigentlichen Sinne. Wir nehmen daher eine aufs Geratewohl herausgegriffene Stelle aus dem ersten Systementwurf und bitten den Leser, diesen Abschnitt zunächst ohne Blick auf das folgende zu studieren und zu versuchen, den Sinn dieser Sätze zu fassen, möglichst so lange, bis es sich im Kopfe zu „drehen" beginnt[2]).

„Allheit".

„Diese Sichselbstgleichheit[3]) aber ist selbst bestimmt dadurch, daß sie absolute Quantität ist, oder daß sie entspringt aus der Vielheit des numerischen Eins; sie ist nicht für sich gesetzt, sondern als das Nichts dieser bestimmten Vielheit. Als das Eins, welches in sein Gegenteil, das viele Eins, übergegangen und hiermit diesem gleich ist, ist es **Allheit.**

Aber diese Allheit ist nicht die absolute Gleichheit, sondern bestimmt die Gleichheit dieses Eins und des Vielen, der negativen und positiven Einheit; sie ist nur das Aufgehobensein derselben, insofern

---

1) Philosophie der Weltgeschichte I, S. 31 (Lasson). — 2) Jenenser Logik S. 8. — 3) Das sich selbst Gleiche ist nach dem vorausgehenden Abschnitt „das Aufgehobensein der Qualität".

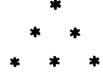


sie selbst sind, oder sie ist bedingt durch sie; aber da sie die Einheit derselben ist, so ist sie nur, insofern sie das Sein derselben aus sich ausschließt, und sie ist selbst Quantität: eine negative Einheit, welche das Gleichsein des Eins und des Vielen ist, und ihr Ungleich- oder ihr Fürsichsein aus sich ausgeschlossen hat. Es ist hiermit gesetzt ein Bezogensein des Eins und des Vielen und ein von ihm ausgeschlossenes Nichtbezogensein des Eins und des Vielen."

Und so geht es Seite für Seite weiter. Wie viele Menschen gibt es wohl heute und hat es gegeben, die ehrlich behaupten dürfen, daß sie das auf Anhieb „verstehen"?

Wir versuchen eine Interpretation, das heißt hier: eine Übersetzung des Inhalts dieser Ausführung in unser Begriffsvermögen.

Hegels Denken ist ein gegenständliches Denken. Wenn er also hier von der „Allheit" handelt, so haben wir uns zunächst einen Gegenstand vorzustellen, der dem möglichst getreu entspricht, was hier unter einer Allheit gemeint ist. Ich lese eine Anzahl von irgendwelchen Dingen auf, bis ich sie „alle" auf einem Haufen vor mir habe. Stellen wir uns also einen Haufen von sechs Steinen vor, der „alle" Steine umfaßt, die mir erreichbar sind.



Der Haufen Steine, der da vor mir liegt, bildet jetzt als Haufen ein in sich geschlossenes und zugleich in sich gegliedertes Ganzes. Versuche ich es, dieses Ganze zu durchdenken, so komme ich auf eine unübersehbare Fülle von Beziehungen des Ganzen zu seiner Umgebung, des Ganzen zu seinen Teilen, der Teile untereinander usw. Der Haufen Steine lastet auf der Erde, liegt in der Luft. Ostwald würde sagen: eine Fülle von Energien — der Lage, des Volumens, der Schwere, der chemischen Zusammensetzung usw. — durchkreuzen sich in ihm und setzen ihn zugleich zu seiner Umgebung in Beziehung, wirken ständig auf ihn und in ihm. Sie alle zusammen machen — wie Hegel sagen würde — das „lebendige" Wesen dieses Ganzen aus, und nur in ihnen allen besteht die „Wahrheit" dieses Haufens Steine, nur dieses „Ganze ist die Wahrheit". Aus diesem ganzen Komplex will nun Hegel in diesem Kapitel seiner Logik, das von der Quantität handelt, allein das Quantitative herauslösen und das Wesen des Quantums dadurch beschreiben, daß er zeigt, in welchen sachlichen Beziehungen es zu dem Ganzen steht. Neben der Größe des Haufens

Steine gehört zur Quantität die Anzahl der Steine, die den Haufen bilden. Ist das Ganze vollständig und habe ich „alle" Steine dieses Haufens, nämlich sechs, beisammen, so ist diese Anzahl die „Allheit". Wenn sich auch an der Qualität dieser Steine dauernd etwas ändert durch die Wirkung der in ihnen und ihrer Umgebung vorhandenen Energien, so bleibt doch die Anzahl der Steine dieselbe, solange es dieser Haufen als Ganzes ist und ich das Ganze nicht dadurch zerstört habe, daß ich ein paar Steine wegnehme. Die 6 ist eine reine Zahl und hat mit der Qualität der Steine nichts zu tun. Sie ist dem Naturprozeß des ewigen Werdens und Sichänderns entzogen. Sie ist „sich selbst gleich", die von den Steinen losgelöste, d. h. absolute (von *absolvere*) Quantität, und als die reine Zahl 6 ist sie auch immer eindeutig „bestimmt". Wir verstehen also nun die ersten Worte: „Diese Sichselbstgleichheit aber ist selbst bestimmt dadurch, daß sie absolute Quantität ist." — Stelle ich mir sechs Steine vor, so ist damit noch nicht gesagt, daß diese Steine unter sich gleich sind, ja selbst wenn ich sie genau mathematisch in allen, auch den feinsten Teilchen gleich haben will, so wird mir das nie gelingen. In der Natur ist nichts gleich. Denke ich aber bei dem Begriff „sechs Steine" nicht an die Steine und ihre Qualität und Quantität, sondern nur an die „Sechs", so besteht diese von den Steinen abgelöste „absolute" Zahl aus sechs einander genau gleichen Einheiten $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 6$, das heißt: „sie entspringt aus der Vielheit des numerischen Eins". Nun fährt Hegel fort: „sie ist nicht für sich gesetzt", das heißt in unserem Beispiel: Es gibt nirgends in der Welt eine 6 für sich, sondern es gibt in Wirklichkeit immer nur sechs Menschen, sechs Tiere, sechs Steine. Es gibt immer nur Vielheiten, die durch Zahlen „bestimmt" sind. Löse ich aber von einer solchen bestimmten Vielheit, von unseren sechs Steinen die Zahl 6 los, so hat diese selbst als Zahl keine Wirklichkeit, sie ist nur ein Gedankending, Hegel sagt: ein „Nichts"[1]). „Sie ist nicht für sich gesetzt, sondern als das Nichts dieser bestimmten Vielheit." Was von der 6 gilt, das gilt auch von den Teilen, aus denen sie sich als Zahl zusammensetzt. Auch die 1 ist „Nichts"; nur

1) Der Terminus „Nichts" in dieser Auffassung seines Sinnes findet sich schon bei Kant in dem für das Verständnis Hegels sehr wichtigen Kapitel „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe" in der Kritik der reinen Vernunft, wo es S. 347 heißt: „So ist der Gegenstand eines Begriffes, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena . . ."

1 Stein ist „Etwas". Ich kann daher so viele 1 addieren, wie ich will, ihre Summe ist immer nur eine von der Wirklichkeit abstrahierte reine Zahl: „Als das Eins, welches in sein Gegenteil, das viele Eins übergegangen und hiermit diesem gleich ist (denn beide, die 6 und die 1, sind als reine Zahlen Nichts), ist es Allheit." — „Aber diese Allheit", nämlich die von dem Haufen Steine abstrahierte reine Zahl 6, „ist nicht die absolute Gleichheit", d. h. diese Zahl 6 sagt nicht, daß in einem aus sechs Steinen bestehenden Haufen alle sechs Steine untereinander gleich sind, „sondern bestimmt die Gleichheit dieses Eins und des Vielen, der negativen und positiven Einheit", d. h. die bloße Zahl 6 sagt in bezug auf den Steinhaufen nur, daß dieser eine Haufen Steine (dieses Eins) als ein Ganzes gleich sechs einzelnen Steinen (dieses Viele) ist, wobei der ganze Steinhaufen als negative Einheit bezeichnet wird; denn er ist ja eigentlich keine, sondern eine Summe aus den sechs einzelnen Steinen, den positiven Einheiten. „Sie (die Allheit) ist nur das Aufgehobensein derselben (des Eins und des Vielen), insofern sie selbst sind, oder sie ist bedingt durch sie", d. h. die reine 6 bezeichnet sowohl die Einheit, den ganzen Steinhaufen, als auch das in ihm enthaltene Viele, die sechs einzelnen Steine, sofern solche überhaupt da sind; denn sonst hat es gar keinen Sinn, diesen Steinhaufen von einem anderen dadurch zu unterscheiden, daß ich sage: das ist ein Haufen aus sechs Steinen. „Aber da sie die Einheit derselben ist, so ist sie nur, insofern sie das Sein derselben aus sich ausschließt, und sie ist selbst Quantität." Die 6 stellt eine Einheit der 6 zu einem Haufen zusammengelegten Steine nur dann dar, wenn ich vom Stein und allen seinen Eigenschaften selbst absehe, nur von der nicht, daß es sich hier um 6 Steine handelt. Ich muß also den Steinhaufen so ansehen, als ob er wie die Zahl 6 selbst beschaffen wäre, als ob er wie sie aus sechs sich selbst und untereinander genau gleichen Einheiten bestände, d. h. ich muß das „Sein" (hier die Steine in ihrer ganzen Wirklichkeit) aus dem Begriff der 6, wenn diese eine reine Quantität darstellen soll, „ausschließen". Dann ist die Zahl 6 „eine negative Einheit, welche das Gleichsein des Eins und des Vielen ist, und ihr Ungleich- oder ihr Fürsichsein (nämlich den Gedanken an jeden einzelnen Stein für sich, der dem anderen doch nie ganz gleich wird) aus sich ausgeschlossen hat". Und dann kommt der Schlußsatz: „Es ist hiermit gesetzt ein Bezogensein des Eins und des Vielen und ein von ihm ausgeschlossenes Nichtbezogensein des Eins und des Vielen." Ist die 6 als bloße Zahl nun end-

lich begriffen, so hat man eingesehen, daß mit ihr eine Beziehung gemeint (gesetzt!) ist, „nämlich die zwischen ihr selbst als einem Ganzen und den vielen ihrer Teile $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$“. Ausgeschlossen aber ist es, daß diese Beziehung einmal nicht da sein oder aufhören könnte. Das Wesen der 6, die nur eine „Allheit“ ist, wenn „alle“ sechs Einer in ihr enthalten sind, besteht gerade in dieser Beziehung der sechs Einer zu ihr selbst. Soweit nun der Haufen von sechs Steinen unter den unendlich vielen Beziehungen der in ihm waltenden Energien untereinander auch die aufweist, daß die einzelnen Steine die Summe 6 erfüllen, hat er mit diesem Teil seines Wesens am Begriff der quantitativen Allheit teil. Mehr will Hegel nicht sagen.

Wir sehen aus diesem Beispiel zunächst, daß Hegels Sätze und Begriffsverbindungen, die auf den ersten Begriff sinnlos erschienen, sich in die normale Logik restlos übertragen lassen. Es bleiben keine Begriffsverbindungen stehen, die sich nicht in einen auch für unser Denken verständlichen Sinn auflösen ließen. Charakteristisch ist das ständige Festhalten zweier Vorstellungen neben- und ineinander: auf der einen Seite wird vorgestellt das lebendige Ganze, die volle Wirklichkeit (der Haufen Steine), auf der anderen die abstrakte Allheit als reiner Begriff (die Zahl 6 als solche). Zwischen beiden spielt das Denken hin und her, indem es bald den nackten Begriff der vollen Wirklichkeit gegenüberstellt, bald ihn in diese einbezieht, um hierdurch das Verhältnis, in dem beide zueinander stehen, möglichst erschöpfend darzustellen. Es handelt sich gar nicht um eine logische Deduktion, in der sich ein Urteil an das andere, ein Schluß an den anderen reiht, sondern um die Beschreibung eines Sachverhalts[1]).

Wir sehen ferner, wie schwer es sich Hegel dabei macht, und wie ihm die einfachsten, allgemein für bekannt gehaltenen Sachverhalte tief problematisch und sehr schwierig werden, wenn er die Begriffe nicht als solche in ihrer eigenen Region, in der sie widerspruchslos gelten, sondern eingebettet in die Fülle der Wirklichkeit betrachtet, aus der sie abstrahiert wurden,

---

1) Die Dialektik ist „die immanente Betrachtung des Gegenstandes: er wird für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen. Man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er sich dann selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt“. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, S. 311 (Bd. 13 der Werke).



um nun in einer künstlich hergestellten Gedankenwelt ihr eigenes wirklichkeitsfremdes Dasein zu führen. Aus dieser toten Begriffswelt jeden einzelnen Begriff wieder in den Kreis des Lebendigen zurückzuzwingen und ihn in diesem zu betrachten, das ist es, worum Hegel mit äußerster Kraftanstrengung ringt: „Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.“[1]) So wie Hegel hier davon spricht, daß es „die größte Kraft erfordert“, das Tote festzuhalten, so weist er an anderen Stellen mit Ausdrücken wie „die Anstrengung des Begriffs auf sich nehmen“, „wissenschaftliche Einsicht in der Arbeit des Begriffs zu finden“ darauf hin, wie sauer er sichs selbst werden läßt. Das aber ist in der Sache selbst begründet, um die es sich bei Hegel handelt, und es gehört mit zu seiner Denkform. Dieses Sichsschwermachen, diese Umständlichkeit sind Merkmale des gegenständlichen Denkens überhaupt. An Goethe, der mit ähnlicher Einstellung an die denkende Bearbeitung der Wirklichkeit heranging, schreibt Schiller: „Sie suchen das Notwendige der Natur, aber Sie suchen es auf dem schwersten Wege, vor welchem jede schwächere Kraft sich wohl hüten wird. Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialen des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, daß Sie ihn der Natur gleichsam nacherschaffen, suchen Sie in seine ver-

1) Phänomenologie des Geistes S. 22.

borgene Technik einzudringen. Eine große und wahrhaft heldenmäßige Idee, die zur Genüge zeigt, wie sehr Ihr Geist das reiche Ganze seiner Vorstellungen in einer schönen Einheit zusammenhält."[1]) Schiller hat hier mit so sicherem Blick und so feinem Verständnis das Wesen und die Methode des gegenständlichen Denkens erfaßt, daß seine Schilderung, weil sie selbst das Typische herausarbeitet, auf jeden typischen Gegenstandsdenker, also auch auf Hegel passen muß. Dieses Verstehen Schillers ist um so merkwürdiger, als er selbst gerade die entgegengesetzte Struktur des Denkens zeigt. Er arbeitet wenig aus der Wirklichkeit heraus, trägt aber um so mehr in die Wirklichkeit hinein. Er ist mit Kant verwandt. Dieser hat *a priori* gegebene Schemata in seinem Gemüte bereitliegen, die an die Außenwelt herangebracht werden. Nur soweit sich die Welt in die Formen der Anschauung und des Verstandes fügt, gilt sie als erkennbar, der Rest bleibt unerkennbares Ding an sich; er ist nicht nur unerkennbar, sondern — wie Fichte diesen Gedankengang Kants konsequent fortführte — er ist für den Menschen überhaupt nicht da. Das Denken bleibt so immer bei sich selbst; es durchdenkt nur die Welt, die es sich zuvor selbst erschuf, und daher kann es sich auch stets Rechenschaft über seine Methode geben. Anders bei Hegel. Die Fülle des Lebendigen, das auf ihn einstürmt, gilt es zu erfassen und zu durchdenken; die Gegenstände selbst schreiben die Methoden vor, mit denen sie behandelt werden wollen. Der Philosoph spinnt den Denkprozeß an und läßt ihn sich auslaufen, so wie es die Sache will. Nur eins weiß er im voraus; nur ein „*a priori*" ist auch hier da: Er muß, wenn er mit dem Denken beginnt, irgendwo anfangen und eine Seite des Gegenstandes zuerst betrachten. (An den intuitiven Verstand der Romantiker, der das Ganze mit einem einzigen genialen Blick in allen seinen Teilen umfaßt, glaubt Hegel nicht.) Durch diesen Anfang, durch das notwendige Isolieren einer Eigenschaft des Gegenstandes, die nun einmal zuerst ins Auge gefaßt und im Gedanken festgehalten werden muß, wird diese in einen Gegensatz zum Ganzen gestellt. Diese Isolierung einer Eigenschaft, dieses Losreißen vom Ganzen ist es ja gerade, was Hegel unter „Gegensatz" versteht. Auch hier lebt er in der Sprache. Er

1) Jonas, Schillers Briefe III, 472f. Ganz ähnlich schildert Hegel selbst Goethes Verfahren in seinem Brief vom 24. Februar 1821 (Briefe von und an Hegel Nr. 176), worauf R. Honegger in seinem Aufsatz „Goethe und Hegel" (Jahrbuch der GoetheGesellschaft, 11. Bd. 1925, S. 67) aufmerksam macht.

„setzt“ das eine Merkmal den anderen „entgegen“, mit denen es in der Wirklichkeit eine untrennbare Einheit bildet. Dadurch zerreißt unser Denken in Gedanken das Ganze und erhält zunächst ein „unwahres“ Ergebnis. Es faßt nur ein Moment. Dieses weist immer auf das Ganze zurück, aus dem das nächste Moment herausgerissen wird, und so fort, bis das Denken schließlich alle hat und so irgendwie bei seinem Ausgangspunkte wieder ankommt. Der ganze Prozeß muß mit innerer Notwendigkeit ein Kreis werden, der seine Momente hält und nur als Ganzes die Wahrheit ist. Aber auch das Ganze wird wieder unwahr, sobald beachtet wird, daß kein Ganzes in dieser Welt isoliert dasteht und in seinem Wesen nicht begriffen ist, wenn nicht auch seine Beziehung zu den anderen Ganzen erforscht wurde. So geht das Denken zunächst zum benachbarten Kreise fort und so weiter. Zur Ruhe kommt der Prozeß erst, wenn das ganze Sein durchforscht ist: „Ehe nicht einer alles weiß, ist nicht die Welt verstanden.“

Wo es sich um die Methode handelt, hat Hegel vor Kant etwas voraus. Er kann die einfachen Grundzüge seiner Methode ableiten, und zwar *a posteriori* aus der Beschaffenheit der Gegenstände, die zu bearbeiten sind; er kann sagen, warum das Denken diesen Weg gehen muß und keinen anderen. Kant kann das nicht sagen. Trotz seiner Versuche, die Kategorien aus einem einheitlichen Prinzip *a priori* zu deduzieren, würde er, selbst wenn diese Deduktion gelungen wäre, niemals erklären können, warum der Mensch gerade diese zwölf Kategorien hat, nicht mehr und nicht weniger, und warum sich alles erschöpfend mit ihnen bearbeiten läßt. Er kann es ebensowenig wie der Mathematiker sagen kann, warum die euklidische Geometrie gerade auf diesen Axiomen beruht und wo diese herkommen. Beide haben aus der Fülle des Denkbaren einen Spezialfall herausgegriffen und den Rest vernachlässigt. Beide gehen aus von einer Hypothesis, die erst zugegeben werden muß, um das richtige Denken im Sinne dieser Voraussetzung überhaupt möglich zu machen. Hegel kennt solche Hypothesis nicht; er stellt keine Axiome und Definitionen auf, sondern er fängt einfach an zu denken und dabei entdeckt er eine Gesetzmäßigkeit, der jeder Denkprozeß unterliegt. Diese Gesetzmäßigkeit nennt er seine „Methode“, wieder im engsten Anschluß an den ursprünglichen Sinn des Wortes: es ist der „Weg“, den das Denken zurücklegen muß, sobald es zu denken beginnt. Die ganze Wissenschaft der Logik ist im Grunde genommen nur eine Fülle von Nachweisen dafür,

daß das menschliche Denken immer diesen Weg gegangen ist, auch da, wo es wie in der von Aristoteles begründeten Logik scheinbar ganz andere Wege einschlug. Es ist eine Verkennung dieser Sachlage, wenn man wie Siegfried Behn in seinem scharfsinnigen und aufschlußreichen Buche „Romantische oder klassische Logik?“[1] annimmt, Hegel habe der klassischen Logik eine andere gegenüberstellen und jene durch diese *ad absurdum* führen wollen. Die klassische Logik ist für Hegel ebenso wie die Mathematik, die Physik und andere exakte Wissenschaften eine Schöpfung des menschlichen Geistes auf einem von der ganzen Wirklichkeit losgelösten Gebiet. So wie Mathematik und Physik auf der Fiktion beruhen: die Welt sei so zu betrachten, als ob sie nur aus quantitativen Verhältnissen bestände, ist auch die Logik durch absichtliche Beschränkung auf das rein Formale eine Welt für sich geworden, die nur durch die Vernachlässigung aller Beziehungen zur vollen Wirklichkeit mit Ausnahme der einen, der „logischen“, ein selbständiges Dasein hat und nur diesem Umstande ihre Exaktheit verdankt. Sie hat dadurch den Zusammenhang mit dem Ganzen verloren und ist deshalb, wie Hegel sagt, „totes Gebein“ geworden. Als solches aus dem Ganzen sich selbst bewußt ausscheidendes Moment ist sie „unwahr“. Hegel will ihr die Wahrheit wiedergeben dadurch, daß er sie mit der vollen Wirklichkeit wieder in Verbindung bringt. Gerade die beiden Grundgedanken, von denen Behn in seinem Buche ausgeht, stehen in völliger Übereinstimmung mit der Ansicht Hegels: 1. Alle logischen und mathematischen Wahrheiten gelten nur unter bestimmten Voraussetzungen, die in der Mathematik durch die Worte: „Es sei . . .“ ausgedrückt werden, das heißt: in einer künstlichen, Hegel würde sagen: in einer unwirklichen Welt, und 2. Logik und Mathematik haben aber einmal zur Wirklichkeit in unmittelbarer Beziehung gestanden; sie sind aus ihr abgelesen und entstanden durch Hervorhebung einer Seite des Wirklichen und deren Idealisierung; sie sind nicht nur *a priori* gegeben. Hegel will nichts anderes als die künstliche Welt der formalen Logik als solche aufweisen und sie wieder mit der vollen Wirklichkeit verbinden, aus der sie abstrahiert wurde. Die Methode, die er hierzu verwendet, und die Art seines eigenen Denkens dadurch zu kritisieren und als „unlogisch“ zu richten, daß man seine Begriffsverbindungen an logischen

---

1) Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie (Albertus-Magnus-Akademie zu Köln), 1. Bd., Heft 5, Münster 1925.

Gebilden mißt, die nur in zu diesem Zwecke eigens hergerichteten künstlichen Welten denkbar sind, das ist nur möglich, wenn man Hegels eigentliche Absicht gründlich mißverstanden hat oder nicht verstehen will.

Hierfür nur ein Beispiel, da es hier nicht möglich ist, das ganze Buch durchzugehen und alle seine aus planmäßigem Mißverstehen entspringenden Verzerrungen und Schiefheiten zu beleuchten. Aus der Fülle des Stoffes sei das metaphysisch-logische Kernproblem gewählt, Hegels Lehre von der Identität des Seins und des Nichts. Behn schreibt darüber[1]):

> „Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts ... Nichts ist somit dieselbe ... Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist [Hegel, Logik III, S. 78[2])].

Es fragt sich zunächst, ob es möglich ist, den *nervus probandi* von Hegels dialektischem Beweis in klassische Schlußform zu bringen.

Alles Bestimmungslose ist Nichts.
Alles Sein ist bestimmungslos.
Alles Sein ist Nichts.

So müßte der Ansatz lauten, damit etwas Bündiges erschlossen werde. Allein so sagt die romantische Logik nicht. Sie behauptet nur:

1a) Alles Nichts ist bestimmungslos.
 b) Einiges Bestimmungslose ist Nichts.
2a) Alles Sein ist bestimmungslos.
 b) Einiges Bestimmungslose ist Sein.

Aus 1a) und 2a) folgt ebensowenig wie aus 1b) und 2b) (*ex secunda figura*).

Aus 1b) und 2a) ergäbe sich noch nicht einmal die für den Romantiker unzureichende Wunderlichkeit: Einiges Sein ist Nichts.

Aus 2b) und 1a) folgte eine gleiche Mischung von widersinniger Erwartung und ungenügender Erfüllung.

Es ist also nicht möglich, einen klassischen Beweis von Hegels dialektischer Ableitung zu formen. Gegen solchen Versuch

1) A. a. O. S. 36ff. — 2) In Lassons Ausgabe, Wiss. der Logik I, S. 65f.



würde die romantische Schule unweigerlich mit einem Ausfall gegen den beschränkten Verstand antworten, der zerfasert, wo Vernunft auferbaut.

Deshalb ist es notwendig, sich auf logisch neutrales Gebiet zu begeben und im Sinne Hegels eine Vibration zwischen Sein und Nichts zu konstruieren.

Es sei das »Feld«, auf dem ein ideeller Gegenstand durch Postulat erzeugt werden kann. Auf das Feld werde der Gegenstand Weymut gerufen. Dies ist nicht durchaus bestimmungslos. Allein die romantische Logik würde alsbald einwerfen, Weymut sei da, und Dasein ist weit bestimmter als Sein. Zugegeben. Es werde nun der erstgerufene beliebige Gegenstand aus der ideellen Welt getilgt. So ist nun das Feld leer, und es gelten davon zwei Urteile:

Das Feld hat selbst ein ideelles Sein.
Auf dem ganzen Felde ist — Nichts.

Durch Postulat kommt erst Etwas hinzu. Die dialektische Vibration meint also eine sachliche Spannung; die Vibration von Forderung und Tilgung schafft den gespannten Sachverhalt. Von einem kontradiktorischen Widerspruch aber kann schon darum keine Rede sein, weil niemand ablesen würde:

Auf dem ganzen Felde ist — Sein.
Das ganze Feld ist ideelles — Nichts.

Gewiß kann auch das Feld mathematisch getilgt werden; allein dann gilt:

Das Feld ist entweder — oder es ist nichts.

Von einem kontradiktorischen Widerspruch ist aber bei Hegel auch ernstlich gar keine Rede. Ein solcher würde etwa lauten (als Selbstwiderspruch):

Bestimmtes Sein ist unbestimmt.

Ein Gegensatzpaar müßte etwa geformelt werden:

Alles Sein ist unbestimmt — irgendein Sein ist bestimmt.

So aber ist die Hegelsche Antithetik nicht gelagert."

Um hierüber die Diskussion eröffnen zu können, ist es zunächst nötig, Hegel selbst sprechen zu lassen; denn die drei Sätze, von denen Behn ausgeht, sind willkürlich und der Absicht entspre-



chend, die Behn verfolgt, aus einem Ganzen herausgerupft, in dem sie allein ihren vollen Sinn haben. Hegel sagt:

„Sein, reines Sein, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. — Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat **Nichts**[1]), und nicht mehr noch weniger als Nichts.

Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. — Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst, und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine **Sein** ist.

Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat."

Was meint Hegel hier? Darauf kommt es an, und Behn

---

1) Gesperrt sind die von Behn herausgerissenen Sätze.

gibt sich nicht die geringste Mühe, diese Meinung, den Sinn der Worte Hegels zu verstehen. Die Worte „leer", „Leere", „Leerheit" in Verbindung mit „Anschauung" und „Denken" führen unmittelbar zu Kants Satz hinüber: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Gedanken ohne Inhalte sind leer." Hegel sagt selbst kurz darauf in seiner Anmerkung zu diesem Kapitel: „Nur die leeren Gedankendinge, Sein und Nichts selbst, sind diese Getrennten, und sie sind es, die der Wahrheit, der Ungetrenntheit beider, die allenthalben vor uns ist, von jenem Verstande (dem gesunden Menschenverstande) vorgezogen werden." Sein und Nichts sind also „leere Gedankendinge", sobald sie „rein", ohne irgendwelche Bestimmung gedacht werden; sie sind unanschaulich und damit unwirklich, wie Hegel sagt: unwahr. Mit dem Satze: „Das Ding ist" läßt sich keine Anschauung verbinden, wohl aber mit dem anderen: „Das Ding ist ein Baum." Ebenso verhält es sich mit den Sätzen: „Das Ding ist nicht", und „Das Ding ist kein Baum." Wenn nun Behn, um Hegels Gedanken in eine Schlußform zu bringen, die erste Prämisse formuliert: „Alles Bestimmungslose ist Nichts", so mag das auch Hegels Meinung sein; wenn er dann aber fortfährt und als zweite Prämisse ansetzt: „Alles Sein ist bestimmungslos", so ist das reine Willkür, aber nicht Hegels Meinung. Hegel sagt deutlich genug, daß nur das reine Sein, d. h. der Begriff des Seins als leeres Gedankending bestimmungslos ist. Wie Behn dazu kommen konnte, zu behaupten, es sei Hegels Meinung: „Alles Sein ist bestimmungslos", ist gänzlich unerfindlich. Hegel gibt zu dieser Behauptung nicht den geringsten Anhaltspunkt. Alles Sein ist für ihn vielmehr bestimmt und anschaubar, nur der bloße Begriff des Seins als leres Gedankending ist es nicht. Damit fällt der Versuch, Hegels Gedanken in den „klassischen" Schluß:

Alles Bestimmungslose ist Nichts,
Alles Sein ist bestimmungslos,
Alles Sein ist Nichts,

zu zwängen, in sich zusammen. Natürlich steht hinter Hegels Gedankenführung eine Schlußkette. Sie sieht aber ganz anders aus. Seine Meinung ist in logischen Schlüssen ausgedrückt folgende:

1. Alle leeren Gedankendinge, denen keine Anschauung entspricht, sind in der Wirklichkeit nicht da.

Der Begriff des reinen Seins ist ein solches leeres Gedankending. Folglich gibt es ein reines Sein nicht.

2. Alle leeren Gedankendinge, denen keine Anschauung entspricht, sind in der Wirklichkeit nicht da.

Der Begriff des reinen Nichts ist ein solches leeres Gedankending.

Folglich gibt es ein reines Nichts nicht.

3. Da es ein reines Sein nicht gibt und ein reines Nichts auch nicht, so ist das reine Sein dasselbe wie das reine Nichts; denn $0 = 0$.

Mehr will Hegel in den beiden ersten Abschnitten jedenfalls nicht sagen, und er hat es für jeden, der verstehen will, klar und logisch einwandfrei gesagt. Anders steht es mit dem im dritten Abschnitt entwickelten Gedanken, der von der sich zwischen reinem Sein und reinem Nichts abspielenden Bewegung handelt. Behn will hier dem Sachverhalt nahekommen durch die Vorstellung eines ideellen Feldes (einer künstlichen Welt!), in dem ich mir einen Gegenstand denken und ihn dann wieder wegdenken kann. Das ist der ungeeignetste Weg, um sich dem Verstehen Hegels zu nähern. Hegels Denken ist nur verständlich, wenn man sich von jeder rein gedanklichen Konstruktion losmacht und immer an wirkliche, anschaubare Dinge denkt, an die wirkliche Welt, wie sie uns vorliegt. So sagt er auch hier in der Anmerkung: „Es muß dasselbe . . . vom Sein und Nichts gesagt werden, daß es nirgends im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte." Hegel hat sein Verfahren am klarsten in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion beschrieben[1]: „Spekulativ denken heißt ein Wirkliches auflösen und es sich so entgegensetzen, daß die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefaßt wird. Unsere Anschauung hat das Ganze des Gegenstandes vor sich, unsere Reflexion unterscheidet, faßt verschiedene Seiten an ihm auf, erkennt eine Mannigfaltigkeit in ihnen und entzweit sie. Bei diesen Unterschieden hält die Reflexion ihre Einheit nicht fest, vergißt einmal das Ganze, das andere Mal die Unterschiede, und wenn sie beides vor sich hat, so trennt sie doch von dem Gegenstande die Eigenschaften und stellt beides so, daß das, worin beide eins sind, ein Drittes wird, das von dem Gegenstande wie von den Eigenschaften verschieden ist. Bei mechanischen Gegenständen, die in die Äußerlichkeit

1) Ausgabe von Lasson S. 33f.

fallen, kann dieses Verhältnis stattfinden: der Gegenstand ist nur das tote Substrat für die Unterschiede, und die Qualität, daß er eins ist, ist die Sammlung äußerlicher Aggregate. In dem wahrhaften Objekt aber, das nicht bloß ein Aggregat, eine äußerlich zusammengefügte Vielheit ist, ist der Gegenstand eins mit den unterschiedenen Bestimmungen, und erst die Spekulation ist es, die in dem Gegensatze selbst als solchem die Einheit auffaßt. Das ist überhaupt das Geschäft der Spekulation, daß sie alle Gegenstände des reinen Gedankens, der Natur und des Geistes in Form des Gedankens und so als Einheit der Unterschiede auffaßt.“ Will man Hegel verstehen, so hat man sich kein „Feld“, keine imaginäre, vereinfachte Welt zu denken, sondern sich etwa ein wirkliches Feld, einen Acker zu veranschaulichen, auf dem ein wirklicher Gegenstand, etwa ein Stein, liegt. Bauen wir mit diesem Anschauungsmaterial in derselben Weise weiter, in der Behn mit seinen imaginären Größen operiert, so erhalten wir ein ganz anderes Ergebnis. Es werde nun der Stein aus dem Felde getilgt, nämlich nicht dadurch, daß ich ihn einfach wegdenke, so daß er nicht mehr da ist, sondern dadurch, daß ich hingehe, ihn aufhebe und neben das Feld lege. Er *ist* also noch, nur ist er nicht auf dem Felde. Behn sagt nun von seinem imaginären Felde und imaginären Gegenstande:

> Das Feld hat selbst ein ideelles Sein.
> Auf dem ganzen Felde ist — Nichts.

Vom wirklichen Feld würde es heißen müssen:

> Das Feld hat selbst ein wirkliches, bestimmbares Sein.
> Auf dem ganzen Felde ist sehr viel, nur der Stein ist jetzt nicht darauf; er liegt daneben.

Der Stein ist selbst nicht zu Nichts geworden; er ist jetzt nur Nichts in bezug auf das Feld, ebenso wie er Etwas war in bezug auf das Feld, als er noch darauf lag. Ohne Bezug auf das Feld hat der Stein weder ein Sein noch ein Nichts. Sein und Nichts als reine Begriffe entstehen nur durch Abstraktion. In der Wirklichkeit — in der Wahrheit, wie Hegel sagen würde — gibt es beide nicht, sondern nur die „Bewegung“, die den Stein von dem Felde weg oder auf das Feld führt, wodurch er je nach meinem Standpunkt als Nichts oder als Etwas in Beziehung auf ein Drittes erscheint. So kann Hegel vom Sein und vom Nichts mit vollem Recht sagen: „Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen:

das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“ Wenn man Hegel, so wie Behn es tut und viele andere vor ihm und nach ihm es getan haben, an Maßstäben mißt, die ihm nicht gerecht werden, und wenn man ihm widerspricht, ohne ihn zuvor verstanden zu haben, ja ihn auch nur verstehen zu wollen, dann erscheinen seine Behauptungen unsinnig, und der Spott über sie ist billig.

Zum Verstehen Hegels gehört nicht nur eine Loslösung unserer Denkgewohnheiten von allem Formalen, Abstrakten und Fiktiven, sondern auch eine Einfühlung in seine Sprache. Er hat sich häufig auch von der Grammatik entfernt, aus der ja Aristoteles einen großen Teil seiner Denkregeln, vor allem die Lehre vom Urteil, abgezogen hat. Betrachten wir die Sprache Hegels, seinen Satzbau und seine Art der Wortverbindung da, wo sie typisch „spekulativ“ sind, so fällt zunächst auf, mit wie wenig Verben er auskommt. Blicken wir auf das analysierte Beispiel aus dem ersten System, der Jenenser Logik, zurück, so finden wir in dem ganzen kurzen Abschnitt allein 13mal die Kopula „ist“; siebenmal verbindet sie nur ein Substantivum mit einem anderen, nicht aber etwa einen logisch untergeordneten mit einem übergeordneten Begriff (z. B. der Hund ist ein Tier), sondern meist solche, die weder in einem Verhältnis der Unter- und Überordnung noch in einem Identitätsverhältnis zueinander stehen (der Hund ist eine Katze). Das „ist“ bezeichnet darum bei Hegel weder die mathematische Gleichheit (1 ist 1; 6 ist 2 und 4) noch die logische Einordnung in eine Klasse (der Hund ist ein Tier), sondern die Bedeutung unter einer bestimmten mitzudenkenden Bedingung (der Hund ist eine Katze, wenn ich daran denke, daß beide Haustiere sind und an nichts anderes, oder: Eins ist Vieles, wenn ich nur daran denke, daß beide Begriffe von der Wirklichkeit abstrahiert und als solche reinen Abstraktionen „Nichts“ sind). Sich bei dem „ist“ diese Bedingungen mitzudenken, die Hegel mitdachte, aber von denen er nichts mit hinschrieb, gehört dazu, wenn seine Sprache verstanden werden soll. Heißt das „ist“ etwas anderes, so wird es von Hegel mit Partizipien verbunden (in unserem Beispiel: „ist bestimmt“, „ist gesetzt“, „ist übergegangen“, „ist bedingt“), oder es soll das bloße Dasein bezeichnen („so ist sie nur, insofern . . .“); Hegel fügt dann das Mitzudenkende durch den mit „insofern“ beginnenden Satz selbst hinzu. Außerdem braucht Hegel an unserer Stelle nur noch die Verbformen: „entspringt, bestimmt,

ausschließt, ausgeschlossen hat". Die Verben stehen alle im Präsens, und was sie ausdrücken, geschieht alles gleichzeitig. Alles, was Hegel sagen will, löst sich in eine Reihe von Begriffen auf, die alle untereinander gleich sind, oder besser: von denen jeder dem anderen in einem anderen Sinne gleichbedeutend ist. So kann man in unserem Beispiel die Substantive alle mit dem vieldeutigen „ist" verbunden nebeneinanderstellen und so mit dem geringsten Aufwand von Worten Hegels Meinung ausdrücken: Sichselbstgleichheit „ist" Quantität, diese „ist" Vielheit des numerischen Eins „ist" Nichts dieser Vielheit „ist" Eins „ist" Allheit. Die Allheit „ist" Gleichheit dieses Eins und des Vielen, der negativen und der positiven Einheit, „ist" Aufgehobensein derselben „ist" Einheit derselben „ist" Gleichsein des Eins und des Vielen „ist" Bezogensein des Eins und des Vielen und Nichtbezogensein des Eins und des Vielen. Bei jedem „ist" haben wir an einen anderen dritten Begriff (ein *tertium comparationis*!) zu denken, auf den bezogen die beiden durch „ist" verbundenen Begriffe als gleiches bedeutend erscheinen. Dadurch, daß wir diese von Hegel nicht genannten Vermittelungsbegriffe einsetzten, gelang unsere oben ausgeführte Übersetzung der Stelle in begreifbares Deutsch. Hegel selbst war sich des inneren Wesens dieser Art zu schreiben sehr wohl bewußt. Er wußte, daß er damit den grammatischen Satz, bestehend aus Subjekt, Prädikat, Objekt, ebenso unmöglich machte wie das aus dem grammatischen Satz abgeleitete logische Urteil (Subjekt + Prädikat: alle Menschen sind sterblich) und den sich aus Urteilen zusammensetzenden Beweis, und hat das alles deutlich genug in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes gesagt, wo er das räsonierende Verhalten und das begreifende Denken gegenüberstellt. Er faßt selbst seine Ausführungen in einem Beispiel zusammen: „Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält. — — Uns das Gesagte durch Beispiele zu erläutern, so ist in dem Satz: Gott ist das Sein, das Prädikat das Sein; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. Sein soll hier nicht Prädikat, sondern das Wesen sein; dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu sein, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subjekt. — Das Denken, statt im Übergange vom Subjekte zum Prädikate weiter zu kommen,

fühlt sich, da das Subjekt verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjekts, weil es dasselbe vermißt, zurückgeworfen[1]); oder es findet, da das Prädikat selbst als ein Subjekt, als das Sein, als das Wesen ausgesprochen ist, welches die Natur des Subjekts erschöpft, das Subjekt unmittelbar auch im Prädikate; und nun, statt daß es im Prädikate in sich gegangen die freie Stellung des Räsonierens erhielte, ist es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigstens ist die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu sein. — So auch wenn gesagt wird: das Wirkliche ist das Allgemeine, so vergeht das Wirkliche, als Subjekt, in seinem Prädikate. Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung des Prädikats haben, so daß der Satz dies aussagte, das Wirkliche sei allgemein; sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird, und in diesem nicht in sich, sondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht. — — Eine Schwierigkeit, die vermieden werden sollte, macht die Vermischung der spekulativen und der räsonierenden Weise aus, wenn einmal das vom Subjekte Gesagte die Bedeutung seines Begriffs hat, das andere Mal aber auch nur die Bedeutung seines Prädikats oder Akzidens. — Die eine Weise stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu sein, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Teile eines Satzes ausschlösse. — — Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang. — Bei dem sonstigen Erkennen macht der Beweis diese Seite der ausgesprochenen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweise getrennt worden, ist in der Tat der Begriff des philosophischen Beweisens verloren gegangen.“[2])

So sehr sich auch Hegel bemüht, seine eigene Sprache dem Denkprozeß anzupassen, und so weit ihm das auch gelingt, bleibt er sich doch stets bewußt, daß sich die tiefste Innerlichkeit des

---

1) Daher war für Hegel der Anfang des Johannesevangeliums: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“, wo der Gedanke immer wieder zum ersten Begriff zurückgeworfen wird, ein typisch spekulativer Satz, während er die ersten Sätze etwa der Schöpfungsgeschichte: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war wüste und leer“ als Sätze räsonierenden Denkens hätte auffassen müssen. — 2) Phänomenologie des Geistes S. 43f.

Denkens selbst ebensowenig in völlig adäquaten Wortverbindungen ausdrücken wie in Regeln bannen läßt. Nur in äußerlichen Merkmalen, von denen das Herausheben und Wiederverbinden von Gegensätzen und die sich daraus ergebende Kreisform des Gedankenes die wichtigsten sind, gibt sich die innere Gesetzmäßigkeit des Denkens kund.

Während die mystische Denkform die Kreisführung des Gedankens mit dem Glauben an eine magische Sympathie aller Lebensvorgänge verband und den einen Gedankenkreis immer parallel zu anderen laufen ließ, wobei jeder Kreis nicht nur drei, sondern beliebig viele sich polar gegenüberliegende Momente in sich fassen konnte und jedes in einem Kreise neu entdeckte Moment auf die anderen Kreise übertragbar war, finden wir bei Hegel eine solche magische Sympathie zwischen den einzelnen Kreisen nicht. Jeder, immer nur drei Momente umfassende Kreis läuft bei ihm nicht anderen parallel, er wird vielmehr selbst mit seinen eigenen Momenten zum Moment in einem weiteren kreisförmigen Zusammenhang, so daß schließlich jener Kreis von Kreisen entsteht, der dieser Denkform entspricht und dessen alles umfassende drei größten Kreise mit ihrem ganzen Inhalt das System der Philosophie selbst sind.

Ergibt sich so die Struktur des Systems unmittelbar aus der Denkform, so ist doch der Inhalt des Systems selbst nicht aus der Denkform allein abzuleiten. Aus unseren Zeichnungen schon sehen wir, daß der Gehalt des Hegelschen Systems nicht immer derselbe war. Im ersten Systementwurf umfaßten die drei größten Kreise die Logik, die Metaphysik und die Naturphilosophie. Die Phänomenologie des Geistes gehört in einen ganz anderen systematischen Zusammenhang. Sie soll nur das eine Glied eines Systems sein. Das System, in das sich dieses Glied sinnvoll einfügt, hat Hegel aber nie geschrieben. Es schwebte ihm damals gewiß als ein Ganzes vor, in dem die Phänomenologie einen der drei größten Kreise, vielleicht den ersten, darzustellen hatte. In der Enzyklopädie muß sie mit einem recht kleinen Kreis an bescheidener Stelle innerhalb eines viel größeren Ganzen vorlieb nehmen. Hier werden die drei größten Kreise erfüllt von der Logik, der Philosophie der Natur und der Philosophie des Geistes. Seine Philosophiegeschichte bildet wieder ein System für sich von derselben Struktur, ebenso seine Philosophie der Weltgeschichte, seine Rechts-, seine Religionsphilosophie. Wir sehen, wie in der einmal geprägten Denkform der Geist

Hegels wächst und sich entwickelt, ohne doch jemals seine eigene innere Struktur aufzugeben.

Nach allen diesen Untersuchungen wird es nun doch möglich, Hegels Denkform des „Kreises von Kreisen“ in derselben Weise kurz zusammenfassend zu charakterisieren, wie es oben mit der Denkform des „Gedankenkreises“ geschah.

I. Der metaphysische Grund, aus dem Hegels Logik erwächst, ist die Anschauung der Wirklichkeit als eines Ganzen, in dem jeder Teil nur aus seiner Beziehung zum Ganzen verständlich wird. Das Wirkliche ist vernünftig, das heißt: alles, was wirkt, geht auf Lebensäußerungen von Organismen zurück, die als solche nicht sinnlos und damit unvernünftig, sondern immer irgendwie sinnvoll und sinnerfüllend sind, sobald sie nicht für sich betrachtet, sondern zum Ganzen in Beziehung gesetzt werden. Das Ganze wird gesehen als ein in sich abgeschlossener Organismus, der sich aus einzelnen Zellen zusammenfügt. Jede Zelle spiegelt in sich das Leben des Ganzen wider, lebt nach demselben Gesetz, steht aber mit den nächsten Zellen, die sich zu einem geschlossenen Komplex ordnen, und durch diese Komplexe mit dem Ganzen in ständiger Verbindung. Die Nachzeichnung dieser Zusammenhänge in Gedanken und Worten führt zur Methode der Dialektik.

II. Die Dialektik.

1. Die Begriffe, mit denen Hegel arbeitet, sind den einzelnen Zellen des Weltorganismus analog gedacht. Jeder hat in sich sein eigenes Leben, drängt aber über sich hinaus zur Verbindung mit den benachbarten Zellen, dem Zellenkomplex, und durch diesen mit dem Ganzen. Das Wesen eines Begriffs kann daher nur dadurch erfaßt werden, daß der Gedanke zugleich das Ganze und in ihm die Stelle erfaßt, an der dieser Begriff im Ganzen steht. Dies geschieht durch die Reflexion, in der die einzelnen Glieder des Organismus zuerst abgelöst und für sich betrachtet, dann aber wieder zum Ganzen in Beziehung gesetzt werden. Von der Gesamtintuition des Ganzen geht es zum einzelnen Begriff, von diesem wieder zu den benachbarten und von ihnen schließlich zum Ganzen zurück. Ist dieser Prozeß vollständig durchgeführt, so ist das Wesen des Begriffs erfaßt und verstanden. Die Begriffe, mit denen und an denen gearbeitet wird, sind daher nicht wie in der Denkform des Gedankenkreises Kontraste oder diametrale Gegensätze. Jeder einzelne Begriff steht vielmehr einem umfassenderen Begriffsganzen als dessen Gegensatz gegen-

über. Der dialektische Prozeß spielt nicht zwischen dem Begriff und seinem konträren Gegenteil, sondern zwischen dem einzelnen Begriff und dem nächsthöheren Ganzen hin und her, aus dem er in der Reflexion losgelöst wurde und in das er wieder eingeordnet wird, nachdem sein Verhältnis zum Ganzen geklärt ist.

2. Das Urteil ist bei Hegel bereits in der dialektischen Lebendigkeit des Begriffs enthalten, es ist nur die „Realisierung des Begriffs". In ihm werden Subjekt und Prädikat verbunden; das Einzelne oder Besondere wird dem Allgemeinen dadurch gegenübergestellt. „Das Subjekt ist das Prädikat, ist zunächst das, was das Urteil aussagt; aber da das Prädikat nicht das sein soll, was das Subjekt ist, so ist ein Widerspruch vorhanden, der sich auflösen, in ein Resultat übergehen muß. Vielmehr aber, da an und für sich Subjekt und Prädikat die Totalität des Begriffes sind und das Urteil die Realität des Begriffes ist, so ist seine Fortbewegung nur Entwicklung; es ist in ihm dasjenige schon vorhanden, was in ihm hervortritt, und die Demonstration ist insofern nur eine Monstration, eine Reflexion als Setzen desjenigen, was in den Extremen des Urteils schon vorhanden ist; aber auch dies Setzen selbst ist schon vorhanden; es ist die Beziehung der Extreme."[1])

3. Der Schluß besteht in der dialektischen Folge von Urteilen, durch die das im Einzelurteil von dem Ganzen Abgetrennte wieder in das Ganze durch eine Kette von Urteilen eingefügt wird. „Das Urteil enthält wohl die Einheit des in seine selbständigen Momente verlorenen Begriffs, aber sie ist nicht gesetzt. Sie wird dies durch die dialektische Bewegung des Urteils, das hierdurch der Schluß geworden ist, zum vollständig gesetzten Begriff, indem im Schluß ebensowohl die Momente desselben als selbständige Extreme, wie auch deren vermittelnde Einheit gesetzt ist."[2])

1) Wissenschaft der Logik II, S. 271f. — 2) Ebd. S. 238.

V.

DIE BEGRIFFSPYRAMIDE.

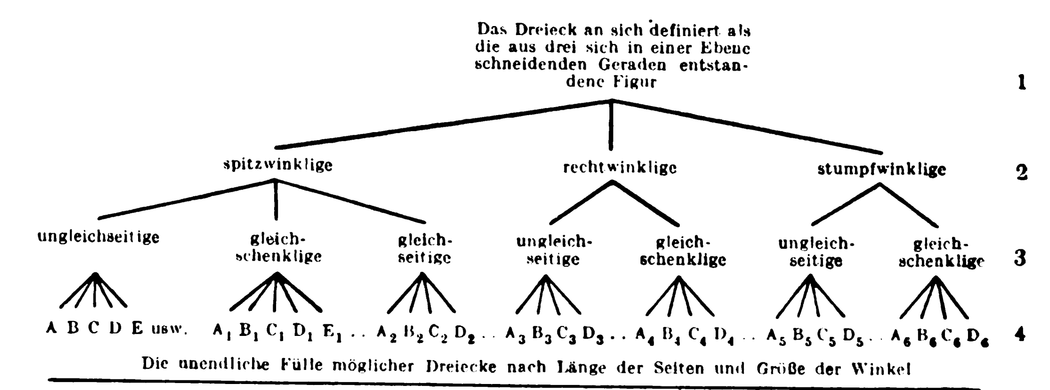
Ein System von Gedanken muß allemal einen architektonischen Zusammenhang haben, d. h. einen solchen, in welchem immer ein Teil den anderen trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen. Hingegen ein einziger Gedanke muß, so umfassend er auch sein mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mitteilung, sich in Teile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Teile ein organischer, d. h. ein solcher sein, wo jeder Teil ebensosehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Teil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Teil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher verstanden sei.

Schopenhauer zur ersten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung".

Versuchen wir es, uns den Unterschied zwischen einem Gedankensystem als einem architektonischen Gebäude und dem einzigen Gedanken als einem Organismus, wie ihn Schopenhauer hier meint, anschaulich klarzumachen, so wird sich das System als eine Pyramide darstellen mit Grundsteinen unten und der Spitze oben, der Organismus dagegen, der aus einem Gedanken sich entwickelt, als etwas anderes, am besten als ein Kreis oder eine Kugel, Figuren, bei denen man nicht sagen kann, was unten und oben, ihr Anfang und ihr Ende ist. Mit dieser Unterscheidung seiner Art der Gedankenentwicklung vom üblichen philosophischen System hat aber Schopenhauer, ohne es zu wollen und zu wissen, zugleich einen wesentlichen und typischen Unterschied zweier Denk- und Weltanschauungsformen angegeben. Weltbilder, die nach Analogie des Organismus gebaut sind, und Denkweisen, die in ihrer Funktion ein Lebensgesetz organischen

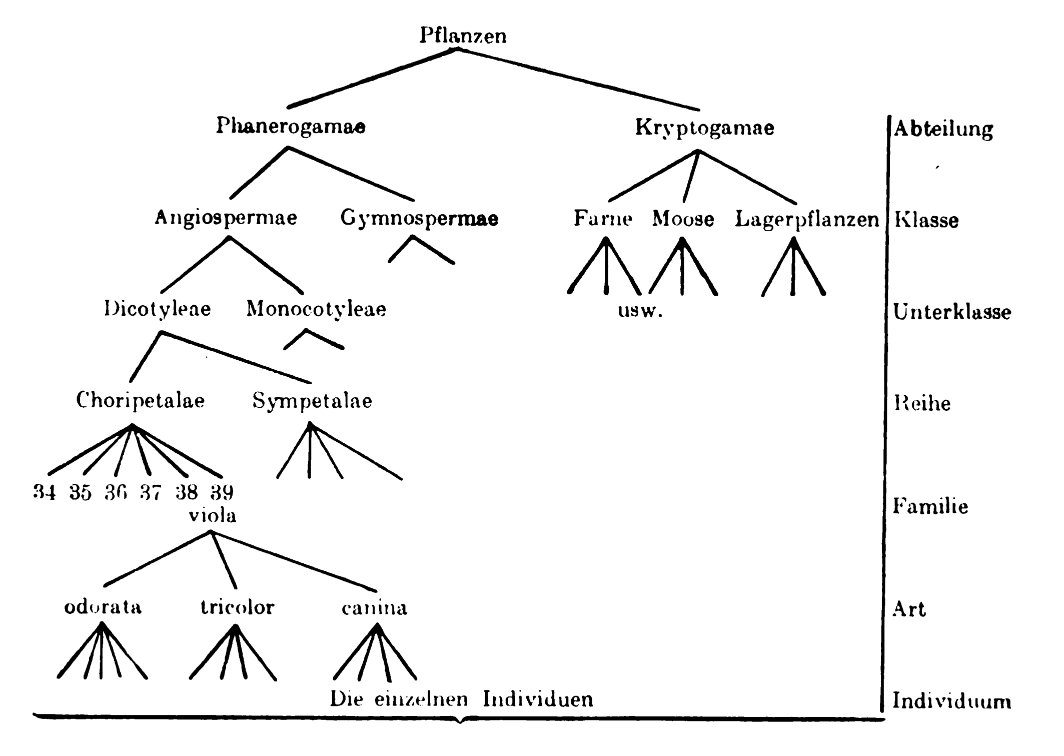
Werdens widerspiegeln, haben wir zur Genüge kennen gelernt. Die Denkform dagegen, die sich als Begriffspyramide darstellen läßt, und das ihr entsprechende Weltbild, haben wir jetzt zu analysieren. Ehe hier jedoch in das historisch gegebene Material gegriffen werden kann, ist eine systematische Überlegung nötig, die zu der klaren Einsicht in die logischen Grundlagen dieser Art zu denken führen soll, ohne die ein Verstehen der Texte unmöglich ist.

Die Denkform, die sich als Begriffspyramide entfaltet, hat ihren Ursprung im mathematischen Denken und Vorstellen. Der Vorzug der Mathematik vor jeder anderen Wissenschaft entsteht zunächst aus der restlosen Klarheit ihrer Begriffe, diese wieder daraus, daß sich jeder Gegenstand der Mathematik durch Worte und Zahlen eindeutig bestimmen und erschöpfend beschreiben läßt. Wenn ich sage: Zeichne ein rechtwinklig gleichschenkliges Dreieck, dessen Kathete 3 cm lang ist, so kann nur das verlangte Dreieck entstehen, und jeder, der dieses Dreieck konstruiert, erhält dieselbe Figur, wenn er dabei keinen, immer sofort nachweisbaren Fehler begeht. Was muß aber der Zeichner alles wissen, um diese Figur nach diesen Angaben konstruieren oder auch nur in Gedanken sich vorstellen zu können? Er muß wissen, was ein Dreieck ist, was rechtwinklig, gleichschenklig usw. in bezug auf das Dreieck bedeuten, das heißt: er muß eine Kenntnis des Wesens des Dreiecks überhaupt und seiner möglichen Arten haben, um das verlangte aus der Fülle aller möglichen Dreiecke rasch und sicher zu finden. Das gelingt hier schnell und fehlerlos, weil der Begriff des Dreiecks überhaupt zusammen mit allen Formen, die das Dreieck selbst annehmen kann, ein System bildet, und zwar von folgendem anschaulichen Gefüge:



In dieser vierstufigen Begriffspyramide findet jedes mögliche Dreieck seinen ganz bestimmten Platz und kann als solches aus dem Ganzen heraus eindeutig bestimmt werden. Diese Bestimmung ergibt sich, wenn die Linie verfolgt wird, die vom einzelnen Individuum zum höchsten Begriff hinaufführt: Die Figur A^3 ist ein ungleichseitiges rechtwinkliges Dreieck. Oder: Die Figur D_1 ist ein gleichschenkliges spitzwinkliges Dreieck usw.

Übertragen wir nun diese Methode auf naturwissenschaftliches Gebiet, und zwar gleich auf das Reich des Organischen. Versuchen wir es, ein Veilchen wissenschaftlich zu bestimmen. Hierzu gehört eine Begriffspyramide von folgendem Bau:



Definition: Diese Pflanze ist eine *viola odorata*, die zu den getrenntblumenblättrigen, zweikeimblättrigen, bedecktsamigen, sich offen fortzeugenden Pflanzen gehört.

Diese botanische Begriffspyramide hat äußerlich dieselbe Form wie die mathematische. Sobald aber auf den Inhalt der Begriffe und ihr Verhalten zueinander geachtet wird, ist sie in

jedem Teil von der mathematischen verschieden. Die Unterschiede sind folgende:

1. Während sich der Spitzenbegriff „Dreieck" als solcher seinem ganzen Umfang und Inhalt nach eindeutig definieren läßt, ist das bei dem Begriff „Pflanze" nicht möglich. Es lassen sich immer nur einige Merkmale der Pflanze aufzählen; es können neue durch mikroskopische Untersuchungen oder andere Entdeckungen hinzugefunden werden. Beim Dreieck kann ich nie mehr als drei Seiten finden. Während das Dreieck gegen das Viereck scharf abgrenzbar ist, sind die Übergänge zwischen Pflanze und Tier fließend.

2. Die Zahl der Glieder und Stufen, die zwischen dem Spitzenbegriff oben und den einzelnen Individuen unten liegt, ist bei der mathematischen Pyramide fest bestimmt; denn die Arten des Dreiecks lassen sich nur nach den Seiten und Winkeln abgrenzen, und in ihnen erschöpfen sich zugleich die Eigenschaften des Dreiecks, so wie es da ist, überhaupt. Bei dem botanischen Begriffsschema liegt weder die Zahl der Merkmale, nach denen gegliedert wird (die Einteilungsgründe), noch die Anzahl der Arten fest. Man könnte die Pflanzen auch nach ganz anderen Gesichtspunkten gruppieren, und neue Arten können jederzeit hinzugefunden werden, selbst solche, die in das ganze Schema nicht passen. Fände sich zum Beispiel eine dreikeimblättrige Pflanze, so müßte das Ganze umgebaut werden.

3. Die Definition des Individuums „*viola odorata*", die aus dem System abgelesen wird, ist nicht erschöpfend. Es sind in ihr nur einige wenige Merkmale angegeben, die diese Blume von anderen unterscheidet. Die Definition des Dreiecks dagegen enthält sämtliche Eigenschaften, in denen der Unterschied von anderen Figuren überhaupt besteht und bestehen kann.

4. Ein mathematisches Individuum, zum Beispiel das gleichschenklig-rechtwinklige Dreieck mit der Kathete von 3 cm Länge ist eindeutig bestimmt, kann von uns beliebig oft reproduziert werden und ist seinem ganzen Wesen nach vorstellbar. Sage ich dagegen zu jemand, der nicht weiß, was ein Veilchen ist: es ist eine getrenntblumenblättrige, zweikeimblättrige, bedecktsamige Blütenpflanze zu zeichnen, so ist er damit durchaus nicht genötigt, sich darunter gerade ein Veilchen vorzustellen. Zur Vorstellung gehört hier die Erfahrung, da die wissenschaftliche Definition viel zu weit ist, um nur die eine gewünschte Vorstellung zuzulassen. Das Individuum, das am untersten Ende einer naturwissenschaftlichen Begriffspyramide steht, ist

ferner nur einmal da und als solches nicht reproduzierbar. Keine Blume ist der anderen so gleich, daß sie ihr „kongruent“ wäre, oder besser gesagt, daß sich der Satz der Identität auf zwei gleichgeordnete Blumen ebenso streng anwenden ließe wie auf zwei Dreiecke derselben Art und Größe, von denen ohne weiteres eins an die Stelle des anderen treten kann, weil sie ihrem Wesen nach identisch sind.

Wir sehen hieraus deutlich, wie eine Denkform, wenn sie auf ein Gegenstandsgebiet übertragen wird, auf dem sie nicht gewachsen ist, einen großen Teil ihres Sinnes und ihrer logischen Berechtigung verliert. Wie in der Mathematik, so wird auch in der Botanik scheinbar und von außen gesehen der Zweck erreicht, dem dieses Verfahren dient: es wird Ordnung geschaffen in der unübersehbaren Fülle der Individuen. Während aber in der Mathematik durch die Einordnung eines Individuums in die Begriffspyramide zugleich dessen ganzes Wesen vollständig bestimmt und in der sich aus dem Schema ergebenden Definition erschöpfend erfaßt wird, sagt die wissenschaftliche Definition einer Blume, eines Tieres, eines Menschen von deren innerstem Wesen nicht viel mehr, als wenn man etwa das Geigenspiel definierte als: das Kratzen von einem Bündel Roßhaaren auf vier Schafsdärmen. Diese Definition ist wissenschaftlich einwandfrei; aber sie erfaßt so gut wie nichts von dem Wesen dessen, was mit dem Wort „Geigenspiel“ gemeint ist. Dasselbe gilt zum Beispiel von Kants, aus seiner systematischen Einteilung der „persönlichen Rechte dinglicher Art“ abgelesener köstlichen Definition der Ehe als „die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“[1]). Auch dies ist eine wissenschaftlich einwandfreie Definition, die aber gerade deshalb über das innerste Wesen der Sache nichts Treffendes sagt. Wir stoßen hier auf ein für die Unterscheidung der typischen Denkformen wichtiges Phänomen. Die streng rationalistische Denkweise, deren Wesensbestimmungen immer irgendeine Klassifikation und damit ein Begriffsschema in Pyramidenform zugrunde liegt, wirkt auf den nicht in dieser Denktechnik Befangenen komisch. Er empfindet es als komisch, wenn er auf die Frage: Was ist dieses zarte, blaue Pflänzchen mit seinem schüchtern zur Erde geneigten Kelch und seinem feinen Duft? die Antwort bekommt:

1) Die Metaphysik der Sitten S. 277; vgl. die Begriffstabelle, die Kant selbst S. 240 gezeichnet hat.



eine getrenntblumenblättrige, zweikeimblättrige, bedecktsamige, sich offen fortzeugende Pflanze. Die mathematische Definition dagegen enthält dieses Element des unfreiwillig Komischen nicht, da hier Worte und Begriffe das Wesen des mit ihnen Gemeinten vollständig wiedergeben, weil dieses Wesen qualitativ gänzlich arm und leer ist und sich in Zahlen und Maßen erschöpft.

Nun ist aber die mathematische Begriffspyramide durchaus nicht nur ein Ordnungsschema; sie enthält vielmehr in sich alle Prinzipien der formalen Logik, die hier aber nicht formal sind, sondern sich mit den tatsächlich vorliegenden Sachverhalten decken, ja diese selbst darstellen.

Sie ist undenkbar ohne den Satz der Identität A = A; ein Dreieck ist und bleibt ein Dreieck. Auf ihm beruht die Konstanz der Arten des Dreiecks. Ein rechtwinkliges Dreieck ist ein rechtwinkliges und kein anderes; es kann auch kein anderes „werden", sondern zwischen ihm und dem stumpf- oder spitzwinkligen besteht eine scharfe begriffliche und sachliche Grenze, die unüberschreitbar ist. Wird sie überschritten, so ist eben das Dreieck kein rechtwinkliges mehr, und sollte es sich auch nur um ein Tausendstel Grad handeln.

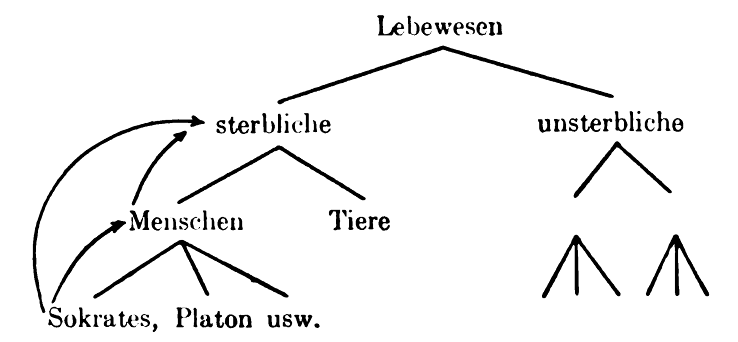
Ebenso ist der Satz vom Widerspruch hier nicht nur formal, sondern auch inhaltlich voll erfüllt. Soll ein Dreieck in seine Arten zerlegt werden, so kann die eine Art nicht zu gleicher Zeit, ja überhaupt niemals die andere sein. Das Dreieck der einen Art ist entweder rechtwinklig oder nicht. Es gibt keinen Winkel, der etwas rechter oder etwas weniger recht wäre als der eindeutig bestimmte Winkel von 90 Grad.

Daraus folgt ohne weiteres der Satz vom ausgeschlossenen Dritten: ein Dreieck dieser Art ist entweder rechtwinklig oder nicht, ein Drittes gibt es nicht.

Auch die logische Schlußform des Syllogismus läßt sich anschaulich nur aus der Anordnung der in ihm enthaltenen Begriffe in einer Begriffspyramide erklären. Wenn ich sage:

Alle Menschen sind sterblich;
Sokrates ist ein Mensch;
folglich ist Sokrates sterblich,

so ist diese Wahrheit nur deshalb so „evident", weil hinter ihr eine anschauliche Ordnung folgender Art steht:



Es ist selbstverständlich, daß, wenn die Menschen zu den sterblichen Wesen gehören, Sokrates aber zu den Menschen, dann auch Sokrates mit unter die Gattung der Sterblichen einzuordnen ist. Auf unsere mathematische Begriffspyramide übertragen, würde ein entsprechender Schluß heißen:

> Alle gleichseitigen Dreiecke sind spitzwinklig;
> Dreieck B_2 ist gleichseitig;
> folglich ist Dreieck B_2 spitzwinklig [1]).

Das Wesen des Schlusses besteht also darin, daß in der ersten Prämisse ein Begriff mit dem nächsthöheren Gattungsbegriff (*genus proximum*) verbunden, daß in der zweiten Prämisse derselbe Begriff (Mittelbegriff) mit dem der nächstniederen Gattung oder — wie in unserem Beispiel — mit dem darunter fallenden Individuum verknüpft wird, während der Schluß die dritte Stufe unmittelbar mit der ersten vereinigt. Jeder Schluß ist also ein Gedankensprung innerhalb einer Begriffspyramide über einen Gattungsbegriff hinweg. Er ist nur dann richtig, wenn er über einen Begriff erfolgt, der mit dem Subjekts- und dem Prädikatsbegriff in unserer Figur durch eine Linie verbunden ist, d. h. wenn keine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος erfolgte.

Aus den Versuchen, mit dieser Denkform die ganze Welt der Erscheinungen zu begreifen und denkend zu bewältigen,

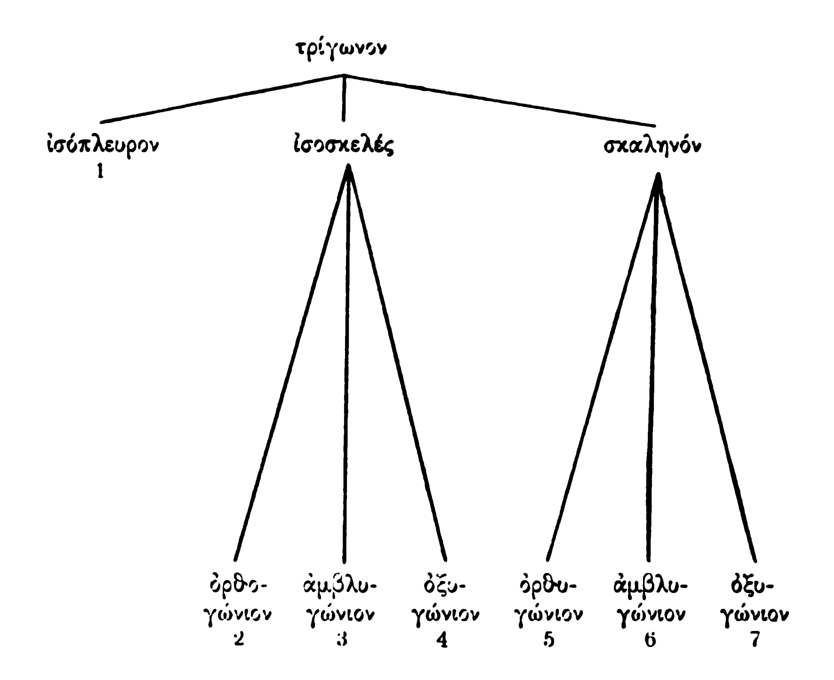
---

1) Es muß hier das gleichseitige Dreieck gewählt werden, um einen analogen Schluß zu bekommen, da nur dieses ebenso wie „Mensch" nur einmal in der Pyramide auftritt. Für das ungleichseitige lautet der Schluß:

> Alle ungleichseitigen Dreiecke sind entweder spitzwinklig oder rechtwinklig oder stumpfwinklig;
> Dreieck A ist ungleichseitig;
> folglich ist Dreieck A entweder spitzwinklig oder rechtwinklig oder stumpfwinklig.

entsteht ein Weltanschauungstypus eigener Art. Den lehrreichsten Einblick in diese Versuche und ihre Folgen geben uns zunächst diejenigen platonischen Dialoge, die uns einen Blick in die wissenschaftliche Arbeit der Akademie tun lassen, besonders der Sophistes und der Politikos. Es ist Julius Stenzels Verdienst, den ursprünglichen Sinn dieser platonischen Methode erschlossen zu haben, und hier kann für alle Einzelheiten auf seine Untersuchungen[1]) verwiesen werden. Nur ein Beispiel sei herausgegriffen und durchgeführt, um die Art der Übertragung der mathematischen Begriffspyramide auf nichtmathematische Gegenstände in ihren ersten Anfängen zu belauschen und zu veranschaulichen; denn für den, der Platons Werke nicht Zeile für Zeile im Gedächtnis hat oder sie ständig vergleicht, sind Stenzels Bücher sicher seitenlang unverständlich, da er auf ungeschulte Leser und Nichtkenner keine Rücksicht nimmt. Daß dabei vielfach von Stenzels Auffassung im einzelnen abgewichen, vieles vereinfacht und manches anders beleuchtet wird, ergibt sich aus dem andersartigen Zweck unserer Untersuchung und Darstellung. Daß Platon mit seiner Methode der διαίρεσις (Begriffsspaltung) von der Mathematik abhängig ist, beweist die Tatsache, daß die διαίρεσις eine speziell mathematische Methode war. So wird in den Scholien zu Euklids „Elementen"[2]) die διαίρεσις des Begriffs „Dreieck" auf folgende Art durchgeführt: ἡ τῶν τριγώνων διαίρεσις τοτὲ μὲν ἀπὸ τῶν πλευρῶν ἔχει τὴν διαίρεσιν, τοτὲ δὲ ἀπὸ τῶν γονιῶν. ἡγεῖται δὲ ἡ ἀπὸ τῶν πλευρῶν, ὡς γνώριμος, ἕπεται δὲ ἡ ἀπὸ τῶν γονιῶν, ὡς ἰδιάζουσα, ἐπειδὴ καὶ αἱ τρεῖς αὗται γωνίαι τοῖς εὐθυγράμμοις μόνοις προσήκουσι σχήμασι, ἰσότης δὲ καὶ ἀνισότης τῶν πλευρῶν ἔστι δήπου καὶ ἐν τοῖς μὴ εὐθυγράμμοις . . . ἐκ δὲ τούτων λάβοις ἂν τῶν διαιρέσεων, καὶ ὅτι τὰ εἴδη πάντα τῶν τριγώνων ἑπτά ἐστι καὶ οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω.[3]) τὸ μὲν ἰσόπλευρον ἕν ἐστι μόνον ὀξυγώνιον ὑπάρχον, τῶν δὲ λοιπῶν ἑκάτερον τριπλοῦν· καὶ γὰρ ἰσοσκελὲς ἢ ὀρθογώνιόν ἐστιν ἢ ἀμβλυγώνιον ἢ ὀξυγώνιον, καὶ τὸ σκαληνὸν ὡσαύτως τὴν τρισσὴν ἔχει ταύτην διαφοράν. εἰ οὖν ταῦτα μὲν τριχῶς, τὰ δὲ ἰσόπλευρα μοναχῶς, ἑπτὰ τὰ πάντα τῶν τριγώνων εἴδη λεγέσθω. Dazu findet sich dort[4]) folgende Figur:

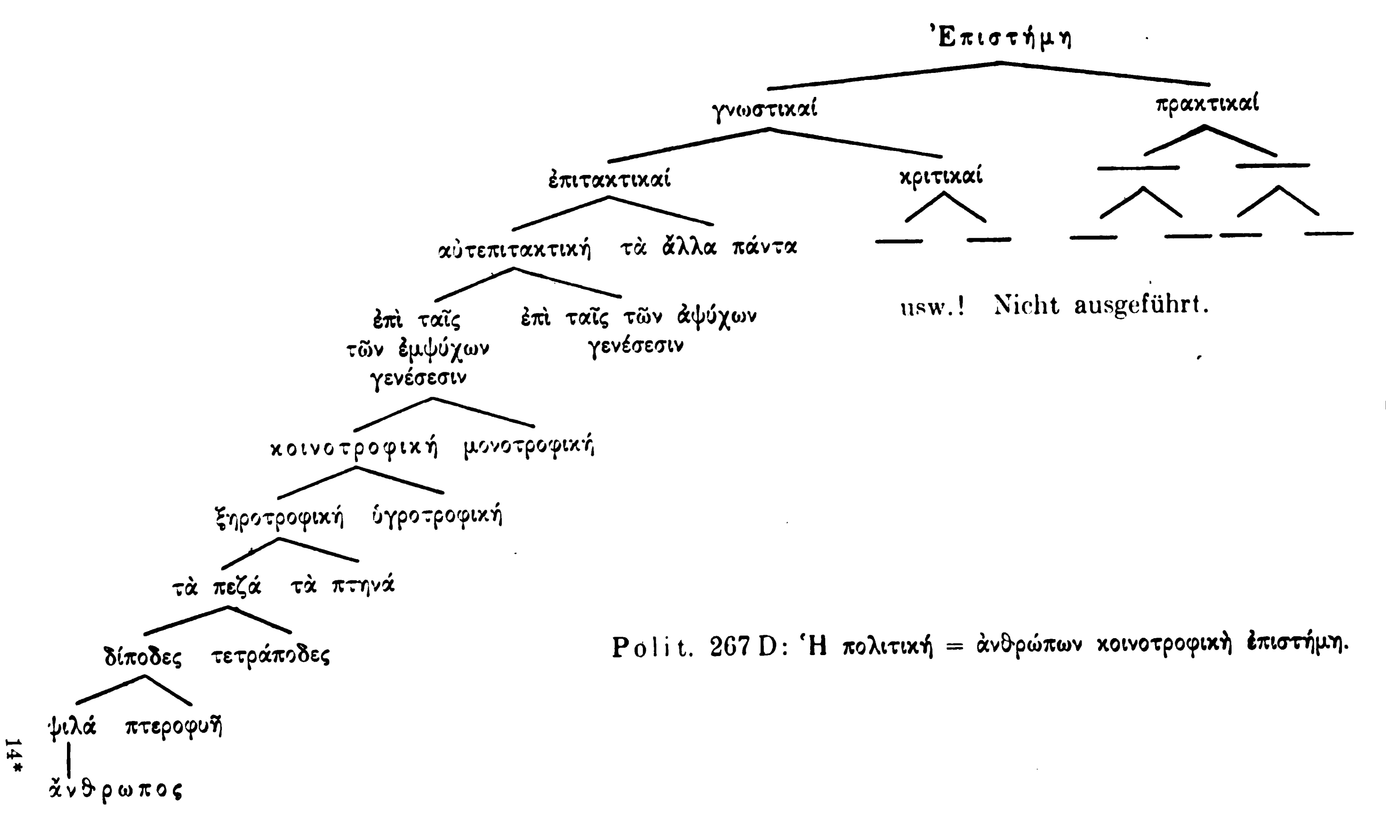
1) Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, 1917. — Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924. — 2) Schol. in elem. libr. I, 1 (p. 99 Heiberg). — 3) Man sieht, wie es auch hier darauf ankommt, durch diese Methode die **Anzahl** der εἴδη festzustellen, was bei Platon die Gleichsetzung von Zahlen und Ideen veranlaßte. — 4) I, 7 (p. 110 Heiberg).



Im Politikos unternimmt es Platon, das Wesen der Staatskunst (πολιτικὴ ἐπιστήμη) zu erforschen und zu definieren. Die ganze umständliche Erörterung bis zur Gewinnung der ersten Definition kann hier nicht abgedruckt werden. Es genügt, ihren Gedankengang anzugeben und zugleich in einer Zeichnung zu veranschaulichen. Platon beginnt mit einer Hypothese, die stillschweigend zugegeben wird, dem Satz, daß die Staatskunst jedenfalls eine Wissenschaft (ἐπιστήμη) sei. Damit ist zugleich der Spitzenbegriff der Pyramide gewonnen; es ist der Begriff der Wissenschaft überhaupt, an dem Paton nun seine Methode der διαίρεσις, der Begriffsspaltung, erprobt. Die Wissenschaft als solche zerfällt zunächst in rein erkennende (γνωστικαί) Wissenschaften wie die Arithmetik und in praktisch angewandte (πρακτικαί) wie die Baukunst und alles Handwerk, zu dem Kenntnisse gehören. Da der Staatsmann praktisch mit seiner Hände Arbeit und seinem ganzen Leibe für die Erhaltung des Staates weniger tun kann als mit seiner Einsicht und der Kraft der Seele, gehört die Staatskunst zu den erkennenden Wissenschaften. Diese sind also weiter zu gliedern; bei den praktischen wird die Arbeit nicht fortgesetzt. Wie ein Baumeister seine Erkenntnisse nicht selbst durch seine eigene Arbeit in die Tat umsetzt, sondern

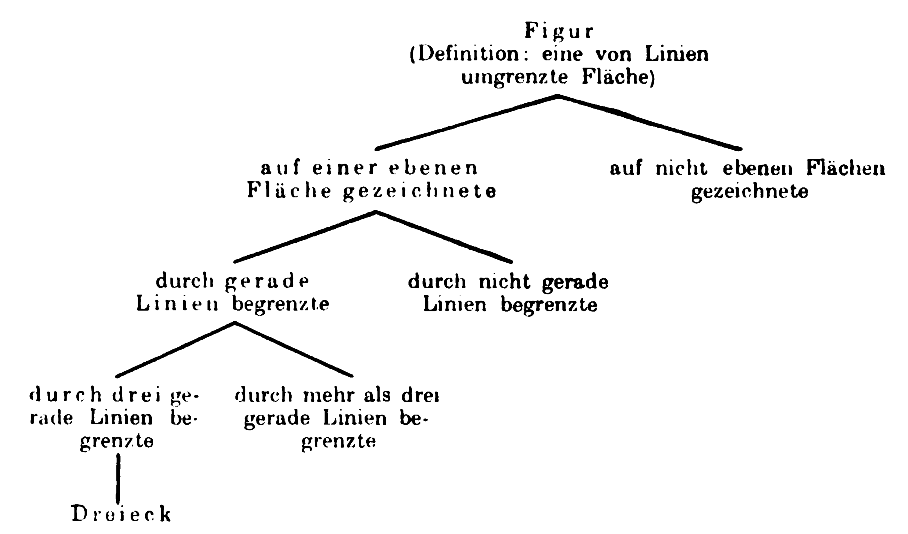
seinen Arbeitern auf Grund seiner Erkenntnis und seines Wissens in der Mathematik Befehle erteilt, so auch der Staatsmann. Darum müssen die erkennenden Wissenschaften wieder eingeteils werden in befehlende (ἐπιτακτικαί) und bloß urteilende (κριτικαί). Zu den Befehle erteilenden gehört die Staatskunst. Befehle aber geben oft auch die Herolde oder Diener des Königs in dessen Auftrag. Zu ihnen gehört der Staatsmann nicht; er gibt nicht Befehle weiter, er ist selbst Ursprung des Befehls. Darum ist seine Wissenschaft αὐτεπιτακτική und unterscheidet sich dadurch von allen anderen (τὰ ἄλλα πάντα), auf deren nähere Charakterisierung verzichtet wird. Durch den Begriff des Befehlens wird zugleich ein neuer Einteilungsgrund gewonnen. Alle Befehle werden gegeben, damit etwas geschehen, etwas „werden" soll (γενέσεώς τινος ἕνεκα). Alles, was zur γένεσις, zur Schöpfung, gehört, ist entweder beseelt oder unbeseelt. Der Staatsmann hat es nur mit Lebendigem zu tun. Am Lebendigen muß also die Teilung in Gattungen fortgesetzt werden. Die lebendigen Wesen werden teils einzeln aufgezogen, teils leben sie gemeinsam und werden in Herden gezüchtet. Da es sich im Staat um Gemeinschaftsleben handelt, bezieht sich die Staatskunst auf die κοινοτροφία. Die gemeinsam gezüchteten Wesen zerfallen in solche, die auf dem Lande, und in solche, die im Wasser leben; die auf dem Lande lebenden in solche, die Füße, und in solche, die Flügel haben; die mit Füßen versehenen in Zweifüßer und Vierfüßer, die Zweifüßer in nackte und gefiederte. Zu den nackten gehört der Mensch, und damit ist Platon am ἄτομον εἶδος, dem hier, wo es sich um die Staatskunst handelt, die es mit Menschen zu tun hat, nicht mehr zerlegbaren Begriff. Der Mensch ist ein nacktes, zweifüßiges, auf dem Lande lebendes, in Herden gezüchtetes Wesen. Die Staatskunst ist die Wissenschaft von der Gemeinschaftszüchtung der Menschen. Das Ganze ist anschaulich in folgender Weise aufgebaut (siehe S. 211).

Übertragen wir dieses Verfahren zurück auf mathematische Gegenstände, so läßt sich sofort erkennen, daß es hier einen guten und seinen Wahrheitsgehalt unmittelbar in sich tragenden Sinn hat. Es gilt z. B. das Dreieck eindeutig zu definieren. Zunächst wird ausgemacht, daß das Dreieck eine Figur ist. Figuren können auf eine ebene oder eine nicht ebene Fläche gezeichnet werden. Das mathematische Dreieck gehört — wenn nicht an die sphärische Geometrie oder andere gedacht wird — zu den ebenen Flächenausschnitten. Also haben wir die ebene Fläche weiter zu teilen. Eine Figur in einer ebenen Fläche kann durch gerade



Polit. 267 D: Ἡ πολιτική = ἀνθρώπων κοινοτροφικὴ ἐπιστήμη.

oder nicht gerade Linien begrenzt sein. Das Dreieck gehört zu den ersten. Eine Figur entsteht durch drei oder mehr gerade Linien, die sich in der Ebene schneiden. Damit ist das ἄτομον εἶδος[1]) erreicht: Das Dreieck ist also die durch drei gerade Linien, die sich in einer Ebene schneiden, entstandene Figur. Der ganze Prozeß läßt sich in folgender Zeichnung darstellen:



Aus dem Vergleich dieses Schemas mit dem platonischen aus dem Politikos wird klar, was Platon eigentlich gewollt hat. Er will das Wesen der Dinge bestimmen, so wie die Mathematiker die Gebilde der Geometrie definieren und auch durch ihre Definitionen tatsächlich deren ganzes Wesen in Worten ausdrücken. Wir besitzen ja noch die große Sammlung der ὅροι, der Begriffsbestimmungen, als Ergebnis der in der Akademie geleisteten Arbeit nach der Methode der διαίρεσις[2]). Diese ist Arbeit am

1) Das Dreieck an sich ist nur für diesen Zweck ἄτομον εἶδος. Tatsächlich läßt es sich genau so wie der Begriff ἄνθρωπος, der in Platons Pyramide am Schluß steht, weiter zerteilen, so wie es in dem ersten Schema dieses Kapitels geschah. — 2) Daß diese Arbeit als die eigentliche akademische galt, lehrt auch das Zeugnis des Komikers Epikrates (Fragm. Com. Abt. II, 287; Athen. 2, 59 C): „An den Panathenäen sah ich eine Schar Jünglinge zusammenkommen und hörte im Gymnasion der Akademie gar seltsame Reden. Sie stellten Definitionen über die Natur auf und bestimmten die Unterschiede in der Lebensführung der Tiere, im Wesen der Bäume und den Arten der Gemüse. Dabei kamen sie auf den Kürbis zu sprechen, zu welcher Art der gehöre. — Zu welchem Resultate kamen sie da? — Zuerst machten sie sich wortlos an die Arbeit und verharrten geraume Zeit in nachdenklich gebückter Stellung.

Logos, Herausarbeitung des allen Erscheinungen zugrunde liegenden logischen Sinnes. Platon erkennt an, daß der Logos Gegensätze miteinander verbindet, besonders den am weitesten gespannten: Eins ist Alles und Alles ist Eins, wie er bei Heraklit und in der Orphik als Weltformel auftritt. Er will aber hierüber hinaus. Man soll nicht nur einsehen, „daß die ursprüngliche Einheit Eins und Vieles und Unendliches ist, sondern auch Wievieles, die Idee des Unendlichen aber nicht eher an die Vielheit heranbringen, als bis man ihre (der Vielheit) gesamte Zahl übersieht, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt, und dann erst jegliche von allen Einheiten, indem wir sie ins Unbegrenzte entlassen, verabschieden“[1]). Es gilt, die Zwischenglieder zu finden, die zwischen dem Einen und dem Vielen liegen. Das leistet die Methode der διαίρεσις. die zum Sehen der Begriffspyramide führt, an deren Spitze ein Begriff, die Idee, steht, an deren Basis aber die Fülle der Individuen auftritt, von denen jedes durch seine Eingliederung in die darüberliegenden Arten und Gattungen schließlich an der Idee „teilhat“ (μετέχει). Dabei ist Platons Verfahren durchaus nicht rein abstrakt; es wird vielmehr wie in der Geometrie ständig durch die Anschauung begleitet und kontrolliert. Platon denkt nicht nur die Zusammenhänge, er „sieht“ sie! Wie die Klassifikation der Dreiecke sich daraus ergibt, daß die Anschauung zunächst die Einteilungsgründe — nach Seiten und nach Winkeln — liefert, so dürfen die Schnitte bei der Begriffsspaltung nicht willkürlich geführt werden, nicht so, wie der Koch ein Stück Fleisch zerschneidet, sondern so wie der Priester ein Tier nach seinen organischen Bestandteilen zerlegt, indem er der Struktur folgt, die die Natur gebildet hat[2]). Dazu aber gehört der Blick für die Natur und das

Dann rief plötzlich, während die anderen noch nachdachten und nach einer Lösung suchten, einer, der Kürbis sei ein rundes Gemüse, ein anderer, er sei ein Gras, ein dritter, er sei ein Baum.“ E. Howald, Die platonische Akademie und die moderne *Universitas litterarum*, 1921, S. 8. Dies zugleich ein klassisches Zeugnis für das oben erwähnte komische Moment, das in der wissenschaftlichen Abstraktion liegt und schon an ihrer Quelle empfunden wurde. — 1) Phileb 16 D nach J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924, S. 12. — 2) Phaidr. 265 Eff.; Politik. 287 C, dazu Kratyl. 387 A: Κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν. οἷον ἐάν τι ἐπιχειρήσωμεν ἡμεῖς τῶν ὄντων τέμνειν, πότερον ἡμῖν τμητέον ἕκαστον ὡς ἂν ἡμεῖς βουλώμεθα καὶ ᾧ ἂν βουληθῶμεν, ἢ ἐὰν μὲν κατὰ τὴν φύσιν βουληθῶμεν ἕκαστον τέμνειν τοῦ τέμνειν τε καὶ τέμνεσθαι καὶ ᾧ πέφυκε, τεμοῦμέν τε καὶ πλέον τι ἡμῖν ἔσται καὶ ὀρθῶς πράξομεν τοῦτο, ἐὰν δὲ παρὰ φύσιν, ἐξαμαρτησόμεθά τε καὶ οὐδὲν πράξομεν;

Wesentliche in ihr. Während aber in der Mathematik durch dies Verfahren die Wesenheiten voll erfaßt und gegliedert werden, läßt die Fülle der Eigenschaften der aus der Natur entnommenen Gegenstände die Erfassung und Ordnung aller Wesenszüge nicht zu. So bleibt Platon ebenso wie der moderne Naturforscher im Unwesentlichen und Äußerlichen stecken, und es kann nicht anders sein. Seine Gliederung der Tiere in solche, die sich gemeinsam in Herden ernähren, und in solche, die allein leben, in Land- und Wassertiere, in Tiere mit Füßen und mit Flügeln, mit zwei und mit vier Füßen, in nackte und gefiederte, erschöpft ebensowenig das ganze Wesen der Tiere wie die moderne Klassifikation nach den Gesichtspunkten der Skelettbildung (Wirbeltiere, Gliederfüßler, Weichtiere usw.), der Art der Fortzeugung (Säugetiere, Vögel usw.) und der Atmung (durch Lungen, Luftröhren, Kiemen). Beiden liegt eine Fiktion im strengen Sinne der Philosophie des „Als ob" zugrunde: die bewußt falsche Annahme, als ob die jeweiligen Einteilungsgründe einen und sie alle zusammen sämtliche Wesenszüge darstellten, zur Erreichung des praktischen Zweckes einer systematischen Ordnung. Ja Platon hatte dieses Bewußtsein des Vorläufigen und Fragmentarischen seiner Arbeit[1]) weit stärker als der moderne Forscher, der seine Methode so verwendet, wie sie ihm überliefert wurde, ohne sich jederzeit über ihren Sinn und Wert Rechenschaft zu geben.

Platon ist aber nicht nur der Schöpfer der Begriffspyramide, sondern zugleich der des logischen Urteils und damit des logischen Denkens im Sinne des Rationalismus überhaupt. Hier an der Quelle wird zugleich der feste Zusammenhang zwischen der Begriffspyramide und dem Denken klar, das uns heute noch als das logische schlechthin gilt. Ein Logos ist für Platon die Verknüpfung von solchen Begriffen, die sich unter- und überordnen und damit in einem pyramidenförmig gebauten Klassifikationsschema zu einem sinnvollen Ganzen vereinen lassen; er ist ἡ τῶν εἰδῶν συμπλοκή, die kunstvolle Verflechtung der Gattungen miteinander. Diese geschieht mit Hilfe der Kopula „ist" oder „ist nicht". Diese Figur ist ein Dreieck, oder sie ist kein Dreieck, das heißt: sie läßt sich dem Dreiecksbegriff ein- und unterordnen oder nicht, sie hat teil (μετέχει) an der Idee des Dreiecks oder nicht. Es handelt sich immer um ein Entweder — Oder, nicht wie in der Kreislogik des Heraklit um ein Sowohl — Als auch. Die ganze sokratische Fragetechnik besteht immer wieder in der

1) Hierfür zeugt besonders der Dialog Parmenides.

Nötigung, auf eine Alternativfrage mit Ja oder Nein zu antworten, sich dem Willen des Fragenden entsprechend zu entscheiden für das eine oder das andere. Hatte bei Heraklit das ἐστί die Bedeutung von γίγνεται[1]), da ihm die menschliche Rede nicht das Sein, sondern das Werden der Natur nachzeichnen sollte, so daß unter dem ἓν πάντα εἶναι eigentlich zu verstehen war: Aus Einem wird Alles und aus Allem wird wieder Eins, so bedeutet das ἐστί des logischen Urteils für Platon nichts anderes als μετέχει. Logisch denken heißt die κοινωνία τῶν γενῶν in Worten nachbilden, heißt Begriffe miteinander sinnvoll verbinden oder voneinander trennen. Jede Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikat bedeutet eine συμπλοκή und damit einen Logos im kleinen[2]). Der große Logos aber ist nichts anderes als die Begriffspyramide, die am Ende der dialektischen Durcharbeitung, nach der ausgeführten διαίρεσις und συμπλοκή, als in sich geschlossenes, sinnvolles Gefüge vor dem geistigen Auge auftaucht. Der so erschaute Begriffszusammenhang ist für Platon das feststehende, aller Veränderung entzogene, nur im Denken zu erfassende Sein, das in sich logisch sinnvoll ist und bleibt. Das einzelne vergängliche Individuum in der Welt des Werdens wird durch das logische Urteil auf dieses Sein bezogen. Das Urteil drückt sein Teilhaben an der Ideenwelt aus, die selbst aber von ihm durch einen unüberbrückbaren Abgrund (χωρισμός) getrennt ist, so wie der reine Begriff, die Idee des Dreiecks, ge-

---

1) Siehe oben S. 62. — 2) Ernst Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik, 1924, S. 33ff. Vgl. besonders die von ihm hervorgehobene Stelle Soph. 262 A: „Handeln oder Nichthandeln, Sein eines Seienden oder Nichtseienden wird durch Rede erst dann kund, wenn man Subjekt und Prädikat verbindet. Dann aber ist unmittelbar das (sc. durch die Gemeinschaft der Begriffe geforderte) Gefüge da, und schon die erste Verknüpfung, mag sie die allerprimitivste und kürzeste sein, ergibt einen Logos.“ Klarer noch formuliert er den Sachverhalt in dem Aufsatz „Platonismus und Mittelalter“, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1923—24, erschienen 1926, S. 32: Wie also, wenn das Wesen der Erkenntnis, ihre Teilhabe am Sein, sich wiederfände in der Form der Erkenntnis: im Urteil? Wie, wenn der Erkenntnisakt, jenes Zielen auf das Sein, seinen adäquaten Ausdruck fände in dem Wege des Urteils, in der Bewegung von A über die Kopula zu B? Dann würde das „ist“ der Kopula weder „identisch sein“ noch „vorhanden sein“ bedeuten, sondern: teilhaben. Dann wären diejenigen Urteile der Form nach gerechtfertigt, deren Subjekte der Welt des empirischen Vorhandenseins entnommen sind und deren Prädikate diejenigen Begriffe reinen Seins bezeichnen, an denen jene homonymen Subjekte teilhaben. Die Kopula aber verbindet dann Werdendes und Seiendes, indem sie die Richtung des Werdens zum Sein angibt; sie ist in des Wortes ursprünglichster Bedeutung γένεσις εἰς οὐσίαν. Man vgl. auch J. Stenzel a. a. O. (Zahl und Gestalt), S. 120.



trennt ist von den empirischen Dreiecken, die im Sand oder an der Tafel gezeichnet sind und niemals die Forderungen der Idee ganz erfüllen, da es in der Sinnenwelt keine ausdehnungslosen Punkte und keine eindimensionalen geraden Linien gibt. Die Welt der Ideen ist und bleibt in sich geschlossen. Wie sie sich zur Welt des Werdens verhält, ja wie diese gar aus dem Ideenreich hervorgehen kann, das bleibt das große Rätsel, das weder Platon noch sonst jemand gelöst hat. Dabei ist es für das Problem des Verhältnisses beider Regionen zueinander gleichgültig, ob man die Ideen in einem τόπος οὐράνιος oder nur im menschlichen Kopfe lokalisiert. Wichtig bleibt vor allem für die Frage nach dem Verhältnis der Denkform zur Weltanschauung, daß diese Ideenwelt das eigentliche Sein, die Wirklichkeit darstellt, in der der Denker lebt, während die Sinnenwelt zum bloßen Schein herabsinkt, aus dem die Flucht in das Reich der Idee als das Gebiet der eigentlichen Wissenschaft, der ἐπιστήμη, angetreten wird. Die Wirklichkeit der Idee ist zugleich das Göttliche, und Wissenschaft treiben, die Ideen der Erscheinungswelt aufprägen, heißt im Sinne Gottes handeln und seinen Willen tun: Im Aufstieg von unten nach oben kann der χωρισμός nur übersprungen werden, im Abstieg von oben nach unten dagegen gibt es keinen Sprung; denn das von der Idee ausstrahlende Licht ist ein Kontinuum, das nicht zerreißt, sondern sich allmählich in feinsten Übergängen in der Materie verliert:

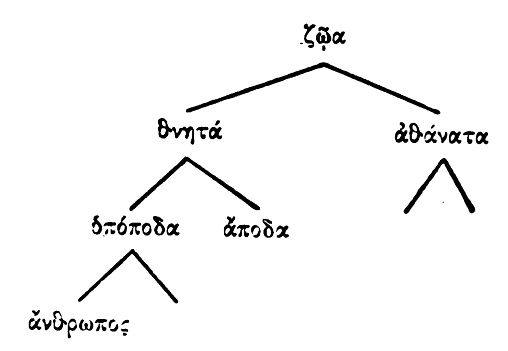
> Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
> In die Freiheit der Gedanken,
> Und die Furchterscheinung ist entfloh'n,
> Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
> Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
> Und sie steigt von ihrem Weltenthron.

Den Übergang von Platon zu Aristoteles finden wir am besten an der Stelle, wo ihn Aristoteles selbst hergestellt hat. Zweimal kommt er auf Platons Methode der Begriffsspaltung zu sprechen, und beide Male erklärt er sie wohl für ein Stück seiner eigenen, aber er kritisiert sie auch derartig, daß man nicht mehr versteht, wie er sie zuerst auch für sich in Anspruch nehmen konnte. An der ersten Stelle, die ausführlicher als die zweite ist, heißt es[1]):

1) Anal. pr. A 31, 46a, 31ff. und Anal. post. B 5, 91b, 12ff.

„Daß die Zerlegung nach Gattungen (ἡ διὰ τῶν γενῶν διαίρεσις) nur ein kleiner Teil der (von mir) entwickelten Methode ist, kann man leicht sehen. Die διαίρεσις ist nämlich so etwas wie ein schwacher Schluß (ἀσθενὴς συλλογισμός). Denn was man beweisen sollte, wird postuliert (αἰτεῖται), erschlossen aber wird immer etwas von den höherliegenden Begriffen (τι τῶν ἄνωθεν)."

Aristoteles meint: Wenn Platon den Menschen definiert[1]) als „ein mit Füßen versehenes sterbliches Wesen", so wird zunächst ohne Beweis angesetzt (αἰτεῖται), daß der Mensch ein Wesen (ζῷον) ist, und damit die Spitze der Begriffspyramide gewonnen; dann wird der Begriff des Wesens zerspalten in sterbliche Wesen auf der einen, unsterbliche auf der anderen Seite. Die sterblichen zerfallen wieder in Wesen mit Füßen und solche ohne Füße. Der Mensch hat Füße. Also fällt er unter die mit Füßen versehenen Wesen und ist „ein mit Füßen versehenes sterbliches Wesen":



Dabei ist, so meint Aristoteles, das Erschlossene, was zu dem Begriff Mensch als dessen Wesen prädikativ hinzugefügt wird (ὑπόπουν, θνητόν, ζῷον), immer τι τῶν ἄνωθεν, etwas, das in der Begriffspyramide von oben kommt und in ihr höher liegt als ἄνθρωπος. Er fährt dann fort:

„Zuerst ist gerade dies allen denen, die diese Methode angewendet haben, verborgen geblieben, und sie versuchten die Überzeugung zu erwecken, als sei es möglich, einen Beweis über das Wesen (περὶ οὐσίας) und das τί ἐστιν zu liefern. Daher wußten sie bei ihrer Einteilung weder, was zu schließen zulässig ist,

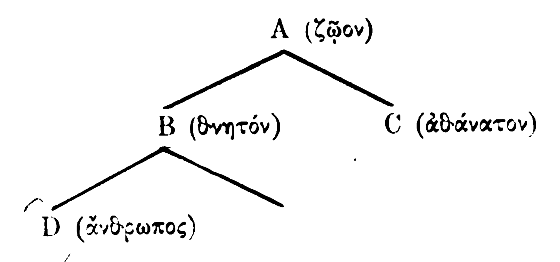
1) Es handelt sich nämlich bei Platon zunächst um Definition (ὁρισμός), nicht um δεῖξις oder ἀπόδειξις, wie Aristoteles ihm hier unterschiebt, um sich selbst eine Basis für seine Kritik zu schaffen.

noch, daß es nur so zulässig ist, wie ich es erklärt habe. Wenn man nun im Beweisverfahren einen Schluß über die Existenz eines Dinges herbeiführen soll, muß der Mittelbegriff, durch den der Schluß (συλλογισμός) zustande kommt, immer enger und nicht so allgemein sein, wie der erste der beiden Außenbegriffe (τῶν ἄκρων). Die Methode der Begriffsspaltung aber will das Gegenteil; denn das Allgemeine nimmt sie als Mittelbegriff. Es sei Wesen (ζῷον) A, sterblich (θνητόν) B, unsterblich (ἀθάνατον) C, der Mensch (ἄνθρωπος) aber, dessen Begriff (λόγος) gewonnen werden soll, D. Nun nimmt er (Platon) an: Jedes Wesen ist entweder sterblich oder unsterblich, das heißt: Alles, was A ist, ist entweder B oder C."

A (ζῷον)

B (θνητόν) C (ἀθάνατον)

„Nun läßt er wieder den Menschen (ἄνθρωπος) ein Wesen (ζῷον) sein und teilt immer weiter, so daß er das A als in Beziehung zu D stehend auffaßt."



„Der Schluß (συλλογισμός) jedoch besteht darin, daß gesagt wird: Jedes D ist entweder B oder C, so daß der Mensch entweder sterblich oder unsterblich sein muß; ein sterbliches Wesen aber muß er nicht sein, sondern das wird postuliert. Gerade das aber war es, was hätte geschlossen werden sollen."[1])

Aristoteles will also aus dem platonischen Ansatz schließen:

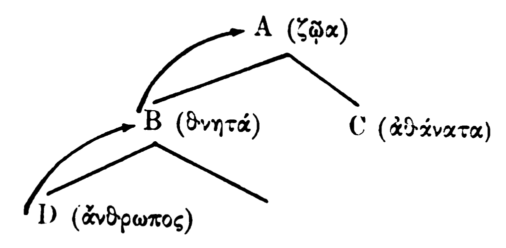
Alle Wesen sind sterblich oder unsterblich.
Der Mensch ist ein Wesen.
Folglich ist der Mensch sterblich oder unsterblich.

---

1) Das Folgende kann hier wegbleiben, da es nur Wiederholungen desselben Gedankens enthält.

$$\frac{\begin{array}{l}A = B \text{ oder } C \\ D = A\end{array}}{D = B \text{ oder } C.}$$

Im Sinne Platons müßten wir dem Aristoteles entgegnen: So kann man allerdings von der Begriffspyramide ausgehend niemals zu einem sinnvollen Schluß kommen. Soll aus der Begriffspyramide ein Syllogismus entstehen, so darf man sie nicht von oben nach unten lesen und dabei noch eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος durch Einbeziehung der ausdrücklich abgezweigten ἀθάνατα begehen, sondern sie muß von unten nach oben gelesen werden:



Der Mensch ist sterblich.
Was sterblich ist, ist ein ζῷον.
Folglich ist der Mensch ein (sterbliches) ζῷον.

$$\frac{\begin{array}{l}D = B \\ B = A\end{array}}{D = A.}$$

Dieser Syllogismus ist genau so gebaut, wie es Aristoteles will[1]), und er ist durchaus logisch einwandfrei; denn ein Syllogismus stellt ja nichts anderes dar als das Verhältnis dreier Begriffe zueinander, von denen der eine immer einen Grad umfassender ist als der andere.

Der aristotelischen Schilderung der platonischen Methode stellen wir nun die Darstellung an die Seite, die Platon selbst im Philebos[2]) von seinem Verfahren gibt: „Was nur immer als (konkret oder da-)seiend bezeichnet wird, das besteht aus Einem und Vielem und trägt Begrenzendes und Unbegrenztes ineinander

1) Anal. pr. A 4, 25b, 37: εἰ γὰρ τὸ A κατὰ παντὸς τοῦ B καὶ τὸ B κατὰ παντὸς τοῦ Γ, ἀνάγκη τὸ A κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι. — 2) 16 Dff.

verwachsen in sich; wir müssen daher angesichts dieser durchgehenden Gestaltung des Daseienden für alles jedesmal eine Idee (voraus-)setzen und nach ihr suchen: finden werden wir sie gewiß darin (z. B. da es sich um die Klassifizierung der Lüste handelt: dies zunächst noch unbestimmte x ist eine Lust). Haben wir diese eine Idee erfaßt, so müssen wir zusehen, ob es vielleicht nach und unter ihr zwei gebe, wo nicht, dann drei oder irgendeine andere Zahl, und bei diesen weiteren Einheiten müssen wir es wieder ebenso machen, bis man deutlich erkennt, nicht bloß, daß das anfänglich Eine Eines und Vieles und Unbegrenztes ist, sondern auch, wie vieles es ist. Mit der Idee des Unbegrenzten aber darf man nicht eher an das Viele herantreten, als bis man die genaue Zahl dieser Vielheit, die zwischen dem Unbegrenzten und dem Einen liegt, sicher erkannt hat. Dann erst darf man jede Einheit bei allem sich ins Unbegrenzte verlaufen lassen und ihm damit den Abschied geben." Man nehme zum Beispiel die Idee „Lust", teile sie in sinnliche und geistige Lüste; dann teilt man die sinnlichen in fünf, eine für jeden Sinn. Von diesen nimmt man wieder jede einzeln vor und teilt etwa den Geschmackssinn und seine Lust in solche, die sich beim Esssen, und solche, die sich beim Trinken ergeben. Dies führt man so lange fort, bis sich nichts mehr teilen und zerlegen läßt[1]). Wir sehen: Platon beginnt mit einem Urteil, in dem ein unterstes Glied der Begriffspyramide gleich mit dem Spitzenbegriff verbunden wird: x ist eine Lust. Ein Individualbegriff wird unter einen sehr weiten, sehr abstrakten Gattungsbegriff subsumiert. Dann beginnt die Arbeit der διαίρεσις an der Spitze der Begriffspyramide, an diesem abstrakten Gattungsbegriff „Lust", und steigt von oben herunter, bis durch eine ganz bestimmte, abzählbare Reihe von Zwischengliedern der Individualbegriff erreicht ist und so seine Stellung innerhalb des ganzen Systems sichtbar wird.

Wenn nun Aristoteles sagt, daß dieses Verfahren Platons nur ein Teil seines Schlußverfahrens sei, so ist das nicht richtig. Platons Begriffspyramide umfaßt viel mehr als der aristotelische Schluß. Sie eröffnet den Einblick in ein ganzes System von Begriffen; dem Aristoteles ist es dagegen immer nur um das Verhältnis dreier Begriffe zueinander zu tun. So heißt seine Erklärung des Schlußverfahrens: „Wenn sich also drei Begriffe zu-

---

1) Vgl. R. G. Bury, The Philebos of Plato, 1897, zu Phil. 16 D. J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924, S. 11ff. O. Dittrich, Geschichte der Ethik II, 1926, S. 209f.

einander so verhalten, daß der letzte (der Unterbegriff) in dem mittleren als ganzem ist, und der mittlere in dem ersten (dem Oberbegriff) als ganzem entweder ist oder nicht ist, so ergibt sich notwendig für die Außenbegriffe ein vollkommener Schluß."[1]) Aristoteles hat also nie die ganze Pyramide vor Augen. Er bewegt sich nur innerhalb dreier ihrer Stufen. Dabei beginnt er zunächst auch damit, von unten aufzusteigen, aber nur um zwei Grade mit zwei Schritten, während Platon zuerst mit einem großen Schritt über alle Zwischenglieder hinweg zur Spitze des Systems schreitet, um dann von oben nach unten mit vielen kleinen, sorgfältig bedachten Schritten von Stufe zu Stufe abwärts zu steigen. Dabei enthüllt sich ihm das logische Verhältnis aller zu einem System gehörenden Begriffe, während der Blick des Aristoteles wie gebannt an seinen drei Begriffen hängen bleibt, deren mögliches Verhalten zueinander er ausprobiert, obgleich es sich aus ihrer Stellung im System, wenn man dieses einmal überblickt hat, ganz von selbst ergeben muß.

Ein Schluß sagt in allen seinen möglichen Figuren nichts weiter als: Wenn der engste der drei Begriffe (ἄνθρωπος) vom mittleren (θνητά), der mittlere vom weitesten (ζῷα) umfaßt wird, dann wird auch der engste Begriff vom zugehörigen weitesten umfaßt. Da nun die platonische διαίρεσις die zusammengehörigen Begriffe nach ihrem weiteren und engeren Umfang systematisch ordnet, ist es nicht richtig, wenn Aristoteles behauptet, diese Methode leiste nichts für das Verfahren des Syllogismus. Ein Syllogismus ist vielmehr gar nicht möglich und der Einblick in seinen Sinn kann gar nicht gelingen, wenn ihm nicht eine διαίρεσις vorausging oder wenn zum mindesten ein Begriffsschema nicht mitgedacht wird. Hätte Aristoteles Platons Methode aus ihrem Wesen heraus verstanden, so mußte er gerade von ihr aus unmittelbar den Weg zu seiner Syllogistik finden. Was er gegen Platon vorzubringen hat, verwirrt das von Platon Gemeinte und oft genug ausdrücklich schriftlich Entwickelte in heilloser Weise. Wir stehen hier vor der Tatsache, daß Aristoteles nicht vom Geiste der platonischen Methode ausgeht, daß er diese wohl kritisiert, aber dabei Platon Unrecht tut, ja daß er ihn offenbar nicht einmal verstanden hat. Er kämpft gegen Windmühlen, die er sich selbst errichtet hat und als platonische Meinung ausgibt.

---

1) Anal. pr. A 4, 25b, 32ff.

Daß Aristoteles nicht von Platon ausging und auf dessen Einsichten weiterbaute, zeigt ein genaueres Studium der beiden Analytiken. Was in ihnen geleistet wird, ist logische Kleinarbeit, die aber durchaus nicht eine Einzelausführung des Gesamtsachverhalts darstellt, der vor dem Auge Platons offen dalag. Aristoteles geht vielmehr von einer Menge kleiner, empirisch aufgegriffener Einzelbeobachtungen aus, von denen jede im Sinne Platons mühelos gedeutet und sinnvoll in das Ganze der logischen Begriffsverknüpfung hätte eingefügt werden können, die aber bei ihm zum Teil unverbunden nebeneinander stehen bleiben und von denen aus der Weg zu dem Ganzen, das bei Platon bereits vorlag, nicht einmal gesucht wird. Das höchste logische Gebilde, bis zu dem Aristoteles überhaupt vordringt, der Syllogismus, bleibt ein kleines Fragment des großen Logos, der bei Platon in Gestalt der Begriffspyramide nicht nur drei kümmerliche Begriffe, sondern eine ganze in sich geschlossene und logisch gegliederte Ideenwelt umfaßte. Wäre Aristoteles von Platon ausgegangen, der den Zusammenhang der Begriffe miteinander in einer einzigen umfassenden Intuition durchschaut hatte, so hätte er die Methode Platons nie so gröblich mißverstehen können. Er wäre aber auch nie zu seinen komplizierten Schlußregeln gekommen, die einen einfachen Sachverhalt in eine Reihe zusammenhangloser und unvollständiger Regeln auflösen, bei denen man nie erfährt und selbst schwer einsieht, warum das gerade so sein muß, wie es Aristoteles lehrt, und nicht anders sein kann. Statt den Blick auf das Ganze zu richten, begann Aristoteles seine logische Arbeit damit, an einzelnen Sätzchen herumzutüfteln und aus Einzeleinsichten mühsam von unten her das aufzubauen, was Platon von oben her bereits fertig entworfen hatte.

Versuchen wir es, dies dadurch klar zu machen, daß wir die Gedankenführung der ersten Analytik eine Strecke weit verfolgen. Das erste Kapitel beginnt mit folgenden, eine gedankliche Einheit bildenden Worten[1]):

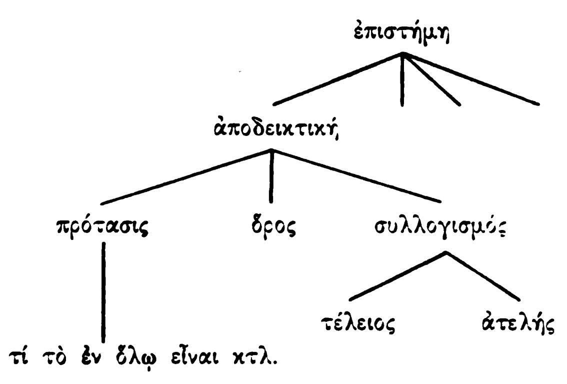
Πρῶτον εἰπεῖν περὶ τί καὶ τίνος ἐστὶν ἡ σκέψις, ὅτι περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς· εἶτα διορίσαι τί ἐστι πρό-	Zuerst müssen wir angeben, welchem Gegenstande die Untersuchung gilt und wessen Sache sie ist, daß sie nämlich

1) Die Übersetzungen werden im Anschluß an Rolfes (Philos. Bibl. 10) gegeben.

τασις καὶ τί ὅρος καὶ τί συλλογισμός, καὶ ποῖος τέλειος καὶ ποῖος ἀτελής, μετὰ δὲ ταῦτα τί τὸ ἐν ὅλῳ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τόδε τῷδε, καὶ τί λέγομεν τὸ κατὰ παντὸς ἢ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι.

dem Beweise gilt und Sache der beweisenden Wissenschaft ist; dann müssen wir bestimmen, was ein Satz ist, was ein Begriff und was ein Schluß, und welcher Schluß vollkommen und welcher unvollkommen ist; hernach, was es heißt, daß dieses in diesem als Ganzem ist oder nicht ist, und was wir damit meinen, wenn wir sagen, daß etwas von jedem oder von keinem ausgesagt wird.

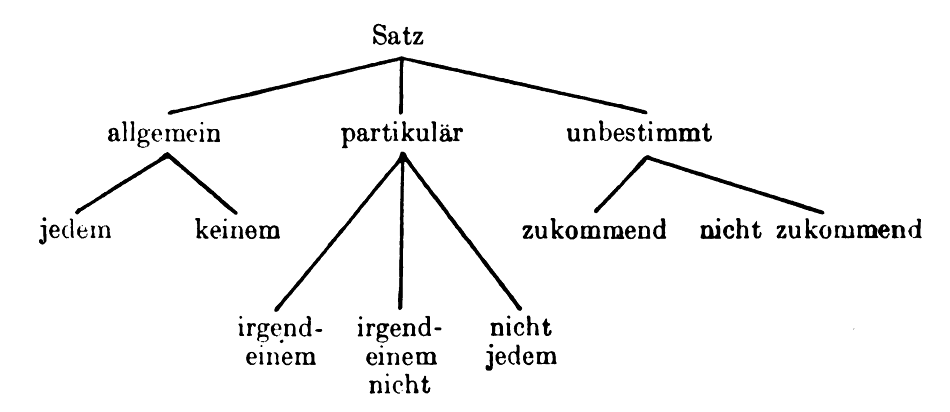
Diese dem Ganzen vorausgeschickte Einteilung läßt sich in folgendem Schema veranschaulichen:



Hieraus erkennen wir, daß Aristoteles in der Denkform der Begriffspyramide denkt. Nicht nur diese Schrift, sondern viele andere beginnen mit solcher Einteilung oder sind ganz von ähnlichen Gebilden durchzogen. Wir sehen aber zugleich, wie merkwürdig unsystematisch und „unlogisch" er dabei vorgeht. Ein Einteilungsgrund wird nicht angegeben. Warum die ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη gerade in diese drei Teile zerfällt, warum es nicht weniger oder mehr sein können, darüber steht nichts da; wir müssen uns mit der Behauptung hier und auch an unzähligen anderen Stellen begnügen. Aristoteles wendet eine Methode an, ohne sich selbst und dem Leser von ihrem Sinn Rechenschaft abzulegen. Die Folge sind Unklarheiten und Mängel in der Durchführung. Hier gliedert er die beweisende Wissenschaft in die

Lehre vom Urteil, Begriff und Schluß. Aus dem Einteilungsgrund, den wir uns hinzudenken müssen, nämlich aus der Zusammensetzung des Beweises aus seinen Elementen, ergäbe sich, wenn diese Elemente logisch nach ihrer Größe geordnet würden, die Reihe: Begriff, Urteil, Schluß. Aristoteles gliedert nun nicht, wie es die systematische Ordnung der Sache verlangt, die erste Gattung weiter in Arten, sondern die letzte, nämlich den Schluß in vollkommene und unvollkommene. Dann folgen einige Unterscheidungen, die sich nur auf das einzelne Urteil beziehen können. Das dritte Glied, der Begriff, wird vergessen, als ob es von ihm nicht auch Unterarten gäbe. Das ganze Stück von καὶ ποῖος τέλειος bis κατηγορεῖσθαι konnte hier überhaupt wegbleiben, es greift nur der Gedankenführung vor; darum muß Aristoteles das alles später noch einmal sagen an der Stelle, an die es logisch hingehört.

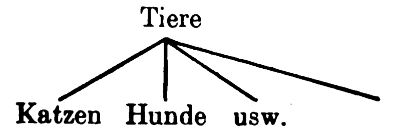
Nun folgt die Gliederung der Urteile oder Sätze in ihre Unterarten: „Ein Satz (πρότασις) ist eine Rede (λόγος), die etwas von etwas bejaht oder verneint (καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός τινος κατά τινος). Sie ist entweder allgemein (καθόλου) oder partikulär (ἐν μέρει) oder unbestimmt (ἀδιόριστος). Allgemein nenne ich sie, wenn etwas jedem oder keinem zukommt, partikulär, wenn es irgendeinem oder irgendeinem nicht oder nicht jedem zukommt, unbestimmt, wenn die Rede etwas zukommen oder nicht zukommen läßt ohne den Zusatz allgemein oder partikulär, so daß sie es unbestimmt läßt, in welcher von beiden Weisen es zu nehmen ist, wie z. B. in dem Satz: das Konträre fällt unter dieselbe Wissenschaft, oder: die Lust ist kein Gut.“ Das ist eine systematisch gut durchgeführte Einteilung, die sich schematisch wiedergeben läßt:



Dann folgt ein Exkurs über den Unterschied des syllogistischen Satzes vom apodiktischen und dialektischen. Ihm schließt sich, der im ersten Abschnitt entworfenen Disposition entsprechend, eine Behandlung des Begriffs an. Man erwartet auch hier eine sorgfältige Gliederung der Begriffe in ihre Unterarten. Statt dessen kommt nur eine kurze Worterklärung: „Begriff nenne ich die Bestandteile, in die der Satz als in Prädikat und Subjekt der Prädizierung (οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται) sich auflöst, mag nun das Sein bei der Bejahung hinzugesetzt oder bei der Verneinung, wo es Nichtsein wird, ausgeschieden werden." Wie hier der Begriff schlecht wegkommt, so geht es ihm auch in beiden Analytiken. Keine von ihnen kennt eine ausführliche Behandlung des Begriffs; nur der Mittelbegriff im Schluß wird besonders besprochen. Aristoteles hält sich hier wie so oft in seinen anderen Werken nicht an die vorausgeschickte Disposition. Er läßt in der Ausführung seine Gedanken gehen, wie sie wollen, und oft durchbricht ein Einfall den Gedankengang derart, daß Aristoteles überhaupt die ursprünglich eingeschlagene Richtung aus dem Auge verliert. An unserer Stelle folgt richtig auf den Begriff die Gliederung der Schlüsse: „Ein Schluß ist eine Rede, in der, wenn etwas gesetzt wird, etwas von dem Gesetzten Verschiedenes notwendig dadurch folgt, daß dieses ist. Mit dem Ausdruck: dadurch, daß dieses ist, meine ich, daß die Folge seinetwegen eintritt, und damit, daß sie seinetwegen eintritt, daß es sonst keines von außen zu nehmenden Begriffes bedarf, damit sich ihre Notwendigkeit ergibt. Vollkommen nenne ich einen Schluß, der, damit seine Notwendigkeit einleuchtet, außer den Voraussetzungen keiner weiteren Bestimmung bedarf, unvollkommen einen solchen, der noch einer oder mehrerer weiteren Bestimmungen bedarf, die zwar wegen der zugrundeliegenden Begriffe notwendig gelten, aber nicht in den Vordersätzen enthalten sind." Damit ist die Einteilung des Schlusses beendet, die bereits im ersten Abschnitt kurz gegeben war. Wie dort, so folgt nun auch hier noch etwas anderes, was gar nicht an diese Stelle gehört, nämlich wie oben: „Daß das eine in einem anderen als Ganzem ist, und daß das eine von jedem anderen ausgesagt wird, bedeutet dasselbe. Wir sagen aber, daß etwas von jedem ausgesagt wird, wenn sich keines von allen Einzeldingen, die unter das Subjekt fallen, namhaft machen läßt, von dem das andere nicht gelten würde. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Ausdruck: von keinem ausgesagt werden." Man weiß nicht, was das hier soll, ja aus dem vorausgehenden

Zusammenhang läßt sich nicht einmal erschließen, was es überhaupt bedeuten soll.

Das folgende Kapitel soll nun, der Disposition entsprechend, vom Satz ausführlich handeln. Wir erwarten, daß mit einem einfachen, aus Subjekt und Prädikat bestehenden Aussagesatz begonnen wird. Aristoteles aber beginnt mit der zufällig aufgegriffenen Einzelbeobachtung, daß man in verneinenden Sätzen Subjekt und Prädikatsnomen miteinander vertauschen kann, in bejahenden nicht so ohne weiteres. Wie er gerade hierauf kommt, warum er gerade hiervon ausgeht, das erfahren wir nicht. Machen wir uns zunächst ohne Rücksicht auf die Ausführungen des Aristoteles klar, worum es hier geht. Der Satz: Eine Katze ist kein Hund, läßt sich ohne weiteres umkehren: Ein Hund ist keine Katze. Es ist nun merkwürdig, daß das nicht bei jedem Satze möglich ist, ohne eine Sinnlosigkeit zu ergeben. Schon wenn ich sage: Eine Katze ist ein Tier, hat die Umkehrung: Ein Tier ist eine Katze, keinen Sinn mehr. Der zweite Satz müßte sinnvoll heißen: Nicht jedes Tier ist eine Katze, oder: Einige Tiere sind Katzen; denn ich kann nicht von allen Tieren sagen, daß sie Katzen sind, wie ich von allen Katzen sagen kann, daß sie Tiere sind. Will ich also den Satz: Eine Katze ist ein Tier, umkehren, so muß ich ihn einschränken. Ein bejahender Satz läßt sich nur in einen partikulären umkehren, während der verneinende Satz ohne weiteres konvertibel ist. Woran liegt das? Ein Blick auf die auch hier zugrunde liegende Begriffspyramide zeigt es sofort:



Katzen sind Tiere, Hunde sind Tiere, usw., das heißt: sie haben an dem umfassenderen Begriff des Tieres teil. Aber dieser zerfällt in Hunde, Katzen usw. als in seine Teile. Darum kann ich nicht sagen, daß Tiere bloß Hunde sind und weiter nichts, oder bloß Katzen und sonst nichts. Von den Tieren überhaupt können immer nur einige Katzen sein. Oder am Schema des Begriffsumfangs veranschaulicht:

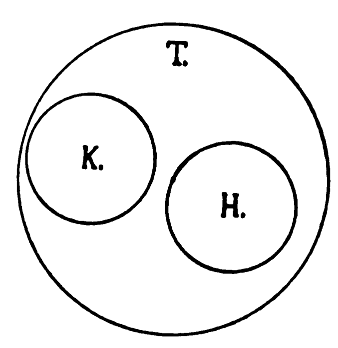


Fig. 8.

Aus der Einsicht in diesen Sachverhalt ergibt sich sofort, daß allgemein verneinende Urteile konvertibel sind (Hunde sind keine Katzen, und Katzen sind keine Hunde), bejahende aber nur partikulär (Hunde sind Tiere, aber: einige Tiere sind Hunde), das heißt nur dann, wenn von dem ganzen Umfang des weiteren oder des übergeordneten Begriffs der Teil herausgegriffen wird, der sich mit dem Umfang des nächstuntergeordneten Begriffes deckt. Man kann also einfach sagen: Urteile, in denen einander nebengeordnete Begriffe verbunden werden, lassen sich konvertieren; Urteile, die über- und untergeordnete Begriffe verbinden, lassen sich nur dann konvertieren, wenn der übergeordnete Begriff auf den Umfang des untergeordneten eingeschränkt wird.

Aristoteles ist nun weit davon entfernt, diesen einfachen Sachverhalt, der schon in den platonischen Dialogen eine große Rolle spielt, zu durchschauen. Er geht nicht vom Blick auf das ganze Begriffsgefüge aus, sondern greift empirisch ein Urteil nach dem anderen auf, so wie es sich ihm gerade bietet, und untersucht es darauf, ob man es umkehren kann oder nicht, ohne daß es dabei den Sinn verliert. Er schreibt: „Der das tatsächliche Sein allgemein verneinende Satz muß in seinen Begriffen konvertibel sein (sich umkehren lassen); z. B. wenn keine Lust ein Gut ist, wird auch kein Gut eine Lust sein. Der bejahende Satz muß zwar konvertibel sein, doch nicht so, daß ein allgemeiner, sondern so, daß ein partikulärer Satz herauskommt, z. B. wenn jede Lust ein Gut ist, muß auch irgendein Gut eine Lust sein. Von den partikulären Sätzen aber muß zwar der bejahende sich in einen partikulären umkehren lassen — denn wenn irgendeine Lust ein Gut ist, wird auch irgendein Gut eine Lust sein —, der verneinende aber nicht; denn wenn Mensch irgendeinem sinnlichen Geschöpf nicht zukommt, braucht deshalb nicht zu gelten, daß auch sinnliches Geschöpf irgendeinem Menschen nicht zukommt. Zunächst soll der Satz AB allgemein verneinend sein. Wenn nun A keinem B zukommt, kann auch B keinem A zukommen. Denn käme es einem zu, z. B. dem C, so wäre es nicht wahr, daß A keinem B zukommt. Denn C wird dann ein B sein. Wenn aber A jedem B zukommt, kommt auch B irgendeinem A zu. Denn wenn es keinem zukäme, käme auch A keinem B zu. Es wurde aber vorausgesetzt, daß es jedem zukommt. Ebenso ist es, wenn der Satz partikulär ist. Wenn A einem B zukommt, muß auch B einem A zukommen. Denn wenn es keinem zukäme, würde auch A keinem B zukommen. Wenn aber A einem B nicht zukommt, braucht nicht auch B einem A nicht zuzukommen,

z. B. wenn B Sinnenwesen und A Mensch ist. Denn Mensch kommt nicht jedem Sinnenwesen zu, Sinnenwesen aber jedem Menschen.“ Damit ist diese Erörterung zu Ende. Die Methode, die hier angewandt wird, besteht in einem einfachen Herumprobieren, ob die Umkehrung gelingt oder nicht, ob sie etwas Sinnvolles ergibt oder nicht. Daher hat sie hier wie auch auf anderen Gebieten bei Aristoteles zwei Mängel: 1. Das Ergebnis bleibt immer fragmentarisch und ist davon abhängig, ob Aristoteles zufällig alle Fälle, die möglich sind, oder nur einige gefunden hat. So sind auch die zehn Kategorien, wie Kant bemerkte, zufällig aufgegriffen, ebenso die drei Schlußfiguren, wo doch die systematische Durchführung vier verlangt. In unserem Falle, bei der Untersuchung über die Umkehrbarkeit der Urteile, stand ihm eine soeben entwickelte systematische Einteilung der Urteile in allgemeine, partikuläre und unbestimmte mit ihren sieben Unterarten zur Verfügung. Er kehrt sich an sie nicht, spricht nur von den allgemeinen und partikulären, fügt aber im nächsten Kapitel zwei ganz neue Gattungen, die Urteile der Notwendigkeit und der Möglichkeit hinzu. 2. Es wird hier und auch sonst nie klar, **warum** das alles so sein muß und nicht anders sein kann. Wir müssen uns mit der bloßen Behauptung, daß es in den angeführten Fällen so ist, begnügen. Die Methode steht in krassem Widerspruch zu dem Begriff der Wissenschaft, den Aristoteles selbst in der Metaphysik entwickelt, der platonischen ἐπιστήμη im Unterschied von der empirisch verfahrenden τέχνη.

Das folgende dritte Kapitel behandelt dasselbe Problem in derselben Weise für Urteile, die eine Notwendigkeit, und solche, die eine Möglichkeit ausdrücken, mit demselben Ergebnis. Wir erfahren wieder nicht, warum Aristoteles gerade nur diese beiden Urteilsarten, von denen bisher noch gar nicht die Rede war, besonders neben dem einfachen Aussagesatz analysiert, andere aber nicht. Damit ist die ganze Abhandlung über das logische Urteil hier zu Ende. Wollen wir mehr darüber wissen, so müssen wir zu der Schrift Περὶ ἑρμηνείας greifen. In der Analytik beginnt jetzt die Lehre vom Schluß, und bei ihr bleibt es durch beide Analytiken hindurch. Die drei Schlußfiguren werden systematisch nacheinander in je einem Kapitel entwickelt; dann beginnt wieder das Hin- und Herspringen von einem Problem zum anderen. Wir brechen hier die Verfolgung der Gedankengänge des Aristoteles ab, da über das von ihm nicht gesehene Verhältnis des Syllogismus zur platonischen Begriffspyramide das für unseren Zweck Wesentliche bereits gesagt ist.

Fragen wir uns nun, worin der Unterschied der platonischen und der aristotelischen Denkmethode, und nur um diese handelt es sich hier, besteht, so ließe sich zusammenfassend sagen: Beide sind Vertreter derselben Denkform. Während aber Platon sich des Wesens, der Grenzen und Konsequenzen seiner Methode bewußt ist und ihren Sinn im ganzen durchschaut, arbeitet Aristoteles mit den in der Akademie geschliffenen Werkzeugen an empirisch aufgegriffenem Material, ohne sich des metaphysischen Sinnes seines Tuns voll bewußt zu sein. Platon blickt aufs Ganze und ordnet jedes Teilergebnis in das Gefüge des Ganzen ein. Aristoteles begnügt sich mit der Arbeit am einzelnen Phänomen, und die Einzelergebnisse bleiben meist unverbunden nebeneinander stehen, ja, die praktische Frage, was man in der Disputation mit der logischen Schulung anfangen kann, hat für ihn mehr Interesse als das Forschen nach dem Gesamtsinn des logischen Verfahrens und seiner weltanschaulichen Bedeutung. Schopenhauer hat einmal die Arbeitsweise des Aristoteles, offenbar unter dem frischen Eindruck des Studiums seiner Werke, sehr treffend und mit dem hier nur an einem Beispiel vorgeführten Ergebnis durchaus übereinstimmend charakterisiert, und die neuen Aristotelespropheten, die nicht genug Tiefsinn in die auf weite Strecken so liederliche Gedankenführung des „Meisters der Scholastik“ hineininterpretieren können, mögen sich einmal ehrlich fragen, ob Schopenhauer nicht mehr recht hat als sie selbst. Er sagte[1]): „Als Grundcharakter des Aristoteles ließe sich angeben der allergrößte Scharfsinn, verbunden mit Umsicht, Beobachtungsgabe, Vielseitigkeit und Mangel an Tiefsinn. Seine Weltansicht ist flach, wenn auch scharfsinnig durchgearbeitet. Der Tiefsinn findet seinen Stoff in uns selbst; der Scharfsinn muß ihn von außen erhalten, um Data zu haben. Nun aber waren zu jener Zeit die empirischen Data teils ärmlich, teils sogar falsch. Daher ist heutzutage das Studium des Aristoteles nicht sehr belohnend, während das des Plato es im höchsten Grade bleibt. Der gerügte Mangel an Tiefsinn beim Aristoteles wird natürlich am sichtbarsten in der Metaphysik, als wo der bloße Scharfsinn nicht, wie wohl anderwärts, ausreicht; daher er dann in dieser am allerwenigsten befriedigt. Seine Metaphysik ist größtenteils ein Hin- und Her-Reden über die Philosopheme seiner Vorgänger, die er von seinem Standpunkt aus, meistens nach vereinzelten Aus-

1) Parerga und Paralipomena I, Grisebach-Bergmann, 3. Aufl., 4. Bd., S. 63ff.

sprüchen derselben, kritisiert und widerlegt, ohne eigentlich in ihren Sinn einzugehen, vielmehr wie einer, der von außen die Fenster einschlägt. Eigene Dogmen stellt er wenige oder keine, wenigstens nicht im Zusammenhange, auf. Daß wir seiner Polemik einen großen Teil unserer Kenntnis der älteren Philosopheme verdanken, ist ein zufälliges Verdienst. Den Plato feindet er am meisten gerade hier an, wo dieser so ganz an seinem Platz ist. Die »Ideen« desselben kommen ihm, wie etwas, das er nicht verdauen kann, immer wieder in den Mund: er ist entschlossen, sie nicht gelten zu lassen. — Scharfsinn reicht in den Erfahrungswissenschaften aus: daher hat Aristoteles eine vorwaltend empirische Richtung. Da nun aber, seit jener Zeit, die Empirie solche Fortschritte gemacht hat, daß sie zu ihrem damaligen Zustande sich verhält wie das männliche Alter zu den Kinderjahren, so können die Erfahrungswissenschaften heutzutage direkt nicht sehr durch sein Studium gefördert werden, wohl aber indirekt, durch die Methode und das eigentlich Wissenschaftliche, was ihn charakterisiert und durch ihn in die Welt gesetzt wurde. In der Zoologie jedoch ist er auch noch jetzt, wenigstens im einzelnen, von direktem Nutzen. Überhaupt nun aber gibt seine empirische Richtung ihm den Hang, stets in die Breite zu gehen, wodurch er von dem Gedankenfaden, den er aufgenommen, so leicht und so oft seitwärts abspringt, daß er fast unfähig ist, irgendeinen Gedankengang auf die Länge und bis ans Ende zu verfolgen: nun aber besteht gerade hierin das tiefe Denken. Er hingegen jagt überall die Probleme auf, berührt sie jedoch nur und geht, ohne sie zu lösen oder auch nur gründlich zu diskutieren, sofort zu etwas anderem über. Daher denkt sein Leser so oft »jetzt wirds kommen«; aber es kommt nichts: und daher scheint, wenn er ein Problem angeregt hat und auf eine kurze Strecke es verfolgt, so häufig die Wahrheit ihm auf der Zunge zu schweben; aber plötzlich ist er bei etwas anderem und läßt uns im Zweifel stecken. Denn er kann nichts festhalten, sondern springt von dem, was er vorhat, zu etwas anderem, das ihm eben einfällt, über, wie ein Kind ein Spielzeug fallen läßt, um ein anderes, welches es eben ansichtig wird, zu ergreifen: Dies ist die schwache Seite seines Geistes: es ist die Lebhaftigkeit der Oberflächlichkeit. Hieraus erklärt es sich, daß, obwohl Aristoteles ein höchst systematischer Kopf war, da von ihm die Sonderung und Klassifikation der Wissenschaften ausgegangen ist, es dennoch seinem Vortrage durchgängig an systematischer Anordnung fehlt und wir den methodischen Fortschritt, ja die Trennung des

Ungleichartigen und Zusammenstellung des Gleichartigen darin vermissen. Er handelt die Dinge ab, wie sie ihm einfallen, ohne sie vorher durchdacht und sich ein deutliches Schema entworfen zu haben: er denkt mit der Feder in der Hand, was zwar eine große Erleichterung für den Schriftsteller, aber eine große Beschwerde für den Leser ist. Daher das Planlose und Ungenügende seiner Darstellung; daher kommt er hundertmal auf dasselbe zu reden, weil ihm Fremdartiges dazwischen gelaufen war; daher kann er nicht bei einer Sache bleiben, sondern geht vom Hundertsten ins Tausendste; daher führt er, wie oben beschrieben, den auf die Lösung der angeregten Probleme gespannten Leser bei der Nase herum; daher fängt er, nachdem er einer Sache mehrere Seiten gewidmet hat, seine Untersuchung derselben plötzlich von vorne an mit λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως, und das sechsmal in einer Schrift; daher paßt auf so viele Exordien seiner Bücher und Kapitel das *quid feret hic tanto dignum promissor hiatu*; daher, mit einem Wort, ist er so oft konfus und ungenügend. Ausnahmsweise hat er es freilich anders gehalten; wie denn z. B. die drei Bücher Rhetorik durchweg ein Muster wissenschaftlicher Methode sind, ja, eine architektonische Symmetrie zeigen, die das Vorbild der Kantischen gewesen sein mag. Der radikale Gegensatz des Aristoteles, wie in der Denkungsart, so auch in der Darstellung, ist Plato. Dieser hält seinen Hauptgedanken fest, wie mit eiserner Hand, verfolgt den Faden desselben, werde er auch noch so dünn, in alle Verzweigungen, durch die Irrgänge der längsten Gespräche, und findet ihn wieder nach allen Episoden."

Mag man Aristoteles heute noch so nahe an Platon heranrücken und seine Philosophie sich aus der platonischen geradlinig entwickeln lassen, es bleibt doch eine tiefe Kluft zwischen beiden bestehen, die sich nicht wegdeuten und wegreden läßt. Aristoteles hat die Methode des reifen Platon in ihrem Wesen nicht verstanden[1]); er hat sie verworfen, ohne sich dabei bewußt zu

1) Der eigentümliche Vorwurf, daß Aristoteles Platon nicht verstanden habe, den auch Schopenhauer erhebt, wenn er sagt, Platons Ideen kämen ihm wie etwas, das er nicht verdauen kann, immer wieder in den Mund, und er sei entschlossen, sie nicht gelten zu lassen, läßt sich nicht nur durch den Vergleich der aristotelischen Analytik mit der platonischen διαίρεσις begründen, er wird auch von anderen Forschern erhoben, die andere Teile der aristotelischen Philosophie mit den entsprechenden der platonischen verglichen. So kommt E. Bornemann in seiner Arbeit: Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie (Philologus N. F. 79, 1923) zu dem Urteil S. 158: „Nirgends finden wir einen ernsthaften Versuch des



werden, daß sich sein eigenes Schlußverfahren aus ihr unmittelbar ergab. Er hat gerade das Wesentliche, auf das es Platon vor allem ankam, die Methode und die Metaphysik, die zu ihrer Erfindung drängte und die dann wieder durch sie begründet wurde, nicht fortgebildet, sondern sie liegen lassen, um dafür an vielen anderen Punkten neu anzusetzen, ohne aber irgendwo über das hinauszukommen, was Platon bereits im ganzen erfaßt hatte. Vor allem ging bei Aristoteles der Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik fast ganz verloren, den Platon vollständig hergestellt, ja um dessen willen er seine Methode ausgebildet hatte. Das Schlußverfahren, das Aristoteles an die Stelle der διαίρεσις setzt, steht zu seinem Weltbild in keiner Beziehung; es ist im wesentlichen eine τέχνη, aber keine das Ganze umfassende und durchschauende ἐπιστήμη. Sein göttlicher Geist und erster Beweger denkt sich selbst; aber er denkt nicht die Welt. Platons Begriffspyramide aber, das systematisch geordnete

---

Aristoteles, sich in die Gedankenwelt Platons hineinzufühlen. Was die großen Leitgedanken der Politeia betrifft, so hat er sie teils überhaupt nicht erwähnt, teils hat er sich über sie bei seinen Einwürfen in geradezu unfaßbarer Weise hinweggesetzt, teils hat er sie einseitig und oberflächlich ausgelegt oder gar mehr oder weniger mißverstanden und mißdeutet. Aber auch wo er in nörgelnder Weise an Kleinigkeiten anknüpft, erweisen sich seine Ausführungen mit wenigen Ausnahmen als ungründlich und ungerecht. Er wirft dem Platon Mangel an logischer Schärfe vor, erlaubt sich aber selbst des öfteren Trugschlüsse und sophistische Spielereien von höchst bedenklicher Art." S. 255: „Diesen Aristoteles brauchen wir nur einen Augenblick im Geiste Platon gegenüberzustellen, um zu der Überzeugung zu kommen, daß er der ungeeignetste Mann war für eine Beurteilung der Platonischen Staatstheorien." S. 256: „Wenn Aristoteles nicht die Fähigkeit oder die Absicht besitzt, die Anschauungen Andersdenkender im Zusammenhang mit ihren speziellen Voraussetzungen und ohne einseitige Beziehung auf sein eigenes philosophisches System darzustellen und zu beurteilen, und wenn er obendrein sogar bei der Wiedergabe einfacher äußerlicher Tatsachen höchst oberflächlich und ungenau verfährt, so müssen wir allen seinen nicht anderweitig kontrollierbaren Angaben mit äußerster Zurückhaltung begegnen." Auch der Vergleich der Berichte des Aristoteles über die Lehren der Vorsokratiker mit den uns überlieferten wörtlichen Fragmenten führt zu der Einsicht, daß Aristoteles häufig das Wesentliche ihrer Gedanken nicht erfaßt hat, sondern sie nach eigenem Gutdünken zurechtstutzte, damit sie in den Gedankengang paßten, den er aus der Geschichte der Philosophie beweisen wollte. Vgl. hierzu K. Reinhardt, Parmenides, 1916, S. 169, der seine Erörterung über das Verhalten des Aristoteles zu seinen Vorgängern mit den Worten schließt: „Fast überall, wo uns noch heute größere Massen von Fragmenten vorliegen, sind wir vor die Notwendigkeit gestellt, uns über seine Erklärungen hinwegzusetzen." Auch hier hat Aristoteles nicht verstanden und nicht verstehen wollen.

Reich der Ideen, nach dem hinblickend der Demiurg die Materie gestaltet, stellt zugleich den Weltzusammenhang von innen her gesehen dar. Sie zeigt, wie aus Einem Vieles wird, ohne daß das Viele in einen regellosen Haufen von Einzelheiten zerfällt. Sie zeigt, wie die Gegensätze, in die nach Heraklits Lehre Welt und Leben zerklüftet erscheinen, sich in höhere Einheiten und diese wieder in eine einzige auflösen. Sie deckt den durchgehenden Zusammenhang auf, der zwischen den Elementen des Logos ebenso besteht wie zwischen denen der Welt, als eine sinnvolle Ordnung der Glieder neben-, unter- und übereinander, die ein für allemal feststeht, von uns nicht erdacht, sondern nur dem in der Natur waltenden Logos nachgedacht. Wohl übte Aristoteles die logische Klassifikation wie kein anderer praktisch aus, aber des metaphysischen Sinnes seines Tuns wurde er sich nicht bewußt. Die vielen angefangenen Einteilungen werden selten straff durchgeführt und festgehalten; sie werden nicht mitander zu einer höheren Ordnung, die alle umfaßt, verbunden; aus den vielen Systemansätzen wird kein System.

Wie die echte Methode der διαίρεσις sich unter Platons Schülern erhalten hat und fortgebildet wurde, wissen wir nicht. Einzelne Spuren lassen sich verfolgen, sogar bis in die Logik der Stoiker hinein[1]). Erst bei Philon und den Neuplatonikern, insbesondere bei Plotin, tritt sie uns wieder entgegen. Hier wird sie zwar mit Motiven der stoischen Logoslehre vermischt; aber ihr Sinn und ihre metaphysische Bedeutung sind voll erfaßt.

Philon kommt auf die Methode der διαίρεσις zu sprechen bei der allegorischen Deutung der Vorschrift, „das Ganzopfer zu häuten und in seine Teile zu zerlegen“[2]). Das ist kein Zufall. Hatte doch Platon gerade zur Erläuterung des Wesens seiner Methode den Vergleich mit dem Opferpriester gebraucht, der das Tier nicht mechanisch, wie der Koch, zerschneidet, sondern nach seinen organisch gewachsenen Teilen, dem Werke der Natur folgend, zerlegt. Philon sagt nun, man solle diese Methode üben, „damit die Seele zuerst ohne die Hüllen erscheine, womit sie die

1) So ist uns der Titel einer Schrift des Chrysippos überliefert: Περὶ τῶν διαιρέσεων, StVF II, 16, p. 9, 8. Diogenes Bab. definiert richtig: διαίρεσις δέ ἐστι γένους ἡ εἰς τὰ προσεχῆ εἴδη τομή, οἷον „τῶν ζῴων τὰ μέν ἐστι λογικά, τὰ δὲ ἄλογα“, StVF III, Diog. 25. Im übrigen vgl. die Stellen in Adlers Index unter διαιρέομαι, διαίρεσις, διαιρετικός, διαιρετός, die nicht mehr bringen, als die Definition des Diogenes sagt, aber doch die Bekanntschaft der Stoiker mit der Methode beweisen. — 2) 3. Mos. 1, 6. Philon, *De sacrificiis*, 84ff., M. 186.



hohlen und falschen Vorstellungen umgeben, und alsdann passende Einteilungen (διαιρέσεις ἐμμελεῖς) erhalte. Denn das Ganze und Generelle ist die Tugend, die in die von ihr abhängenden Spezies geteilt wird (τέμνεται): die Klugheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, auf daß wir, bekannt mit ihren einzelnen Unterschieden, freiwillig ihren Dienst sowohl im ganzen wie auch im einzelnen übernehmen. Wir aber wollen darauf sehen, unsere Seele so zu erziehen, daß sie sich durch allgemeine und unbestimmte Vorstellungen (ὁλοσχερέσι καὶ ἀτυπώτοις φαντασίαις) in der Verwirrung nicht täuschen lasse, sondern sich Abschnitte und Einteilungen (τομὰς δὲ καὶ διαιρέσεις) der Gegenstände mache und auf jedes ihr Augenmerk richte, um eine ganz gründliche Untersuchung anzustellen, und ebenso auch den Logos, der, in ungeordnetem Strom dahingetragen, Unklarheit schaffen muß, in die entsprechenden Hauptpunkte (κεφάλαια) und die dazu gehörigen Ausführungen (ἀποδείξεις) geteilt, aber wie ein lebendiges Wesen aus vollkommenen Gliedern zusammengefügt und passend gemacht wird. Wenn das aber in uns selbst befestigt werden soll, so müssen wir beständig Sorgfalt und Übung darauf verwenden. Denn mit den Menschen, die mit der Wissenschaft in Berührung kommen, aber nicht dabei bleiben, ist es ähnlich bestellt wie mit denen, die von einer Speise oder einem Trank gekostet haben und gehindert werden, sich daran satt zu laben." Platonisch ist nicht nur das διαιρεῖν und τέμνειν als Kennzeichen wissenschaftlicher Tätigkeit, sondern auch die Parallele zwischen den gegliederten πράγματα und dem gegliederten λόγος, dazu der Vergleich des Logos mit einem ζῷον, der sich ebenfalls bei Platon findet[1]). Wieder anders verwendet Philon denselben Gedanken an anderer Stelle[2]): „Die Zerlegung des Tieres in seine Teile aber lehrt entweder, daß alle Dinge eine Einheit bilden oder daß sie aus der Einheit stammen und wieder zur Einheit werden, was die einen als »Überfluß« und »Mangel« bezeichnet haben, die andern als »Weltbrand« und »Weltbildung«, nämlich Weltbrand, wenn die Macht des warmen Elements über die anderen die Oberhand gewinnt, Weltbildung, wenn die vier Elemente einander Gleichberechtigung gewähren. Mir aber scheint bei genauerer Betrachtung folgende Lehre darin enthalten zu sein: die Seele, die das Seiende nur um des Seienden willen ehrt, darf dies nicht unvernünftig und unwissenschaftlich (μὴ ἀλόγως μηδ ἀνεπιστημόνως), sondern nur mit Wissenschaft und Vernunft

1) Phaidros 264 C. — 2) *De spec. leg.* I, 208ff., M. 242f.

(σὺν ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ) tun. Die vernunftgemäße Betrachtung erfordert aber eine Zerlegung und Einteilung (τομὴν καὶ διαίρεσιν) nach den einzelnen Kräften und Vorzügen der Gottheit, denn Gott ist gut und ist Schöpfer und Erzeuger aller Dinge, und er sorgt für alle seine Geschöpfe als Erhalter und Wohltäter, reich an Seligkeit und allem Glück; jeder dieser Vorzüge verdient sowohl an und für sich Verehrung und Preis wie auch nach seinem Zusammenhang mit den anderen verwandten Eigenschaften. Ebenso verhält es sich auch mit dem übrigen. Wenn du, o Seele, Gott für die Schöpfung des Weltalls danken willst, so statte deinen Dank sowohl für das Ganze als auch für seine Hauptteile ab, die Glieder des vollkommensten Wesens, ich meine zum Beispiel den Himmel, Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne, dann die Erde und die Tiere und Pflanzen auf ihr, ferner Meere und Flüsse — Quellflüsse und Bergbäche — und was sie füllt, endlich die Luft und die Veränderungen in ihr; denn Winter und Sommer, Frühling und Herbst, die segenspendenden Jahreszeiten, sind Veränderungen der Luft, die sich zum Heile der Wesen unter dem Monde wandelt. Und wenn du Gott etwa für die Menschen dankst, so danke nicht nur für die Gattung, sondern auch für ihre Unterarten und unentbehrlichen Teile, Männer und Frauen, Hellenen und Barbaren, Festland- und Inselbewohner; und wenn für einen einzelnen Mann, so teile deinen Dank vernunftgemäß (τέμε τῷ λόγῳ), freilich nicht nach den kleinsten Teilen bis ins allerkleinste, sondern nach den Hauptteilen, zuerst Leib und Seele, aus denen er zusammengesetzt ist, dann Vernunft, Verstand und Wahrnehmung; denn auch ein Dankgebet für jeden dieser Teile allein wäre der göttlichen Erhörung nicht unwert."

Wenn auch diese Verwendung der platonischen Methode zu einer erbaulichen Predigt über das Dankopfer uns merkwürdig und fast komisch vorkommt, so ist doch Philons Kenntnis der Sache überraschend. Er weiß offenbar, daß Platon einen Zusammenhang zwischen seiner Methode und der Philosophie Heraklits hergestellt hatte, daß er die Zwischenglieder der Gegensätze: Eins und Vieles, finden und die Vielheit aus der Einheit deduzieren wollte, was dann zu seiner Begriffspyramide führte. Philon weiß ferner, daß das Begriffsschema seinem metaphysischen Sinne nach zugleich ein kosmisches Schema war und den Stufenbau der Welt von der höchsten einen Idee bis zur unendlich großen Zahl der Atome darstellte. Er weiß aber auch, daß es Platon nicht nur auf die Zerlegung der Einheit in die vielen Glieder und Teile ankam, sondern noch viel mehr auf den Auf-

stieg von unten nach oben, die Zurückbeziehung aller Vielheiten und als Gegensätze auseinandertretenden Teile auf die letzte Einheit, ja daß Platon hierin den metaphysischen und zugleich den eigentlichen ethischen Sinn seiner Methode sah. Dementsprechend lehrt Philon[1]): „Welchen Vorteil hat es, die Wesen zu zergliedern, von den höchsten angefangen bis zu den allerniedrigsten, und es doch nicht bis zuletzt durchführen zu können und keine teilbaren Stücke mehr vor sich zu haben, die manche ganz richtig Atome, unzerlegbare Teilchen genannt haben? Solche (Versuche) beweisen deutlich eine übertriebene Gewissenhaftigkeit, deren Scharfsinn bis zur Haarspalterei geht, gewähren aber keinerlei Nutzen für die Sittlichkeit und makellose Lebensführung. An jedem Tage freilich liegt in den Ohren der Leute der Sophistenschwarm mit seinen Tüfteleien, Entwicklungen von Bedeutungen zusammengesetzter und doppelsinniger Wörter, Unterscheidungen von Dingen, die wert sind, behalten zu werden — und sie heften sich auch noch an viele andere! Zerlegen nicht auch manche die Elemente unserer Sprache in Konsonanten und Vokale, andere die Rede in drei Oberteile: Nomen, Verbum, Konjunktion? (Gliedern nicht) die Musiker ihre Wissenschaft in (die Lehre vom) Rhythmus, Versmaß, Melodie, die Melodien wieder in die chromatische, enharmonische und diatonische Art, Quarten, Quinten, Oktaven, solche von verbundenen und getrennten Tönen? Die Vertreter der Geometrie nicht (die ihre in die Lehre) von den beiden wichtigsten Linien, der Geraden und der Kurve? Und ebenso die Vertreter der anderen Künste und Wissenschaften in die einer jeden zukommenden Grundbegriffe vom obersten bis zu den letzten? Diesen stimmt auch die ganze Schar derer, die Philosophie treiben, zu, mit ihren gewöhnlichen Darlegungen, daß die Dinge sich in körperliche und unkörperliche scheiden, in beseelte und unbeseelte, vernünftige und vernunftlose, sterbliche und göttliche, die sterblichen wieder in männliche und weibliche; die unkörperlichen teilen sich wieder in vollständige und unvollständige, zu den vollständigen gehören das Gefragte und das Erfragte, die Verwünschungen und die Beschwörungen und alle anderen in den betreffenden Handbüchern besonders aufgezählten verschiedenen Redeformen, ferner die von den Dialektikern sogenannten Urteile; unter ihnen gibt es wieder einfache und nicht einfache; von den einfachen sind wieder manche hypothetisch, manche mehr oder minder begründend

---

1) *De agricultura*, 136ff., M. 321f.

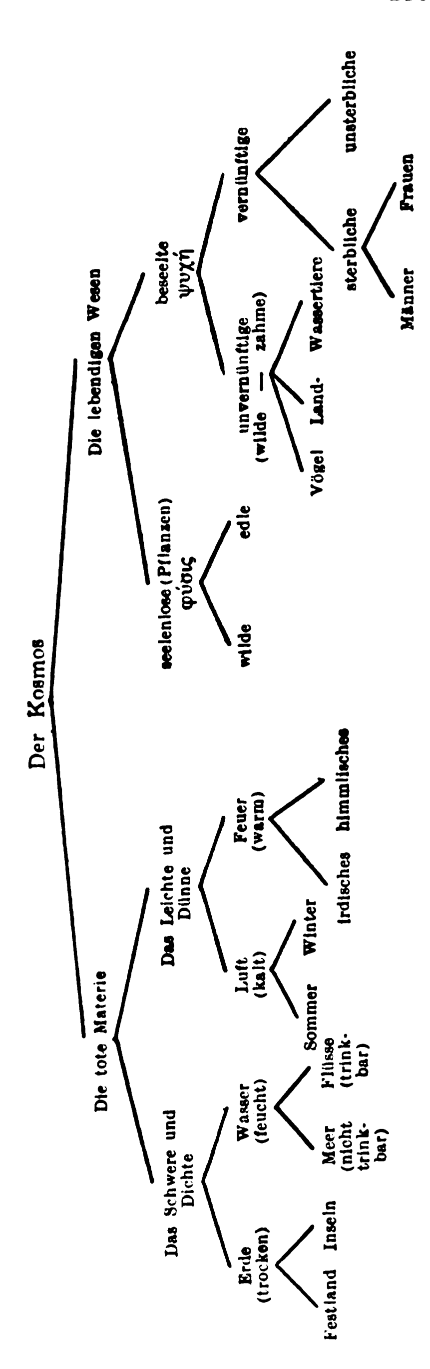
oder vergleichend und dergleichen mehr, oder (sie scheiden sich in) wahre, unwahre und ungewisse, in mögliche und unmögliche, notwendige und nicht notwendige, leicht und schwer denkbare und so weiter; die unvollständigen gliedern sich aber in die sogenannten Prädikate und Attribute, und was für Unterteilungen sich daran noch knüpfen mögen. Aber mag sich der Geist auch immer feiner schärfen, um, wie der Arzt den Körper, so die Dinge zu zerlegen, so wird er keinen Fortschritt für den Erwerb der Tugend machen, sondern zwar »die Hufe spalten«[1]), da er alles zerlegen und scheiden kann, aber »nicht wiederkäuen«, um die Nahrung nutzbringend zu verwerten . . . Denn sowohl Trennung ohne Erinnerung wie Einübung ohne Herausarbeitung des Besten ist ein unvollkommenes Gut" [2]).

An diesem Berichte Philons über die Einteilungs- und Klassifizierungswut, die den griechischen Geist erfaßt hat, fällt auf, daß er die sophistischen und allgemeinwissenschaftlichen Gliederungen von den philosophischen scheidet. Die philosophischen sehen auch anders aus als die übrigen. In der philosophischen Einteilung werden Gegensätze einander zugeordnet: körperlich — unkörperlich, beseelt — unbeseelt, vernünftig — vernunftlos, sterblich — göttlich, männlich — weiblich usw. Gerade die Ableitung der Gegensätze aus einer höheren Einheit war ein wesentliches Motiv der Methode Platons, die zeigen sollte, wie aus Einem Vieles wird und wieviel Zwischenglieder zu durchlaufen sind, um von der Einheit der Idee zur Vielheit der wirklichen Dinge zu kommen. Daß Philon sich gerade dieses metaphysischen Sinnes der Methode bewußt ist, zeigt folgende Stelle[3]): „Wie der Schöpfer unsere Seele und ihre Teile in der Mitte zerlegte, so auch die Substanz des Weltalls, als er den Kosmos schuf. Er nahm sie und begann, sie folgendermaßen zu zerteilen (διαιρεῖν): Zuerst machte er zwei Teile: das Schwere und das Leichte, indem er das Dichte von dem Dünnen schied. Dann teilte er wiederum beides, das Dünne in Luft und Feuer, das Dichte in Wasser und Erde, die auch als wahrnehmbare Elemente der sinnlich wahrnehmbaren Welt als deren Fundamente zuerst festgelegt wurden. Wieder teilte er das Schwere und Leichte nach anderen Ideen

1) Es handelt sich bei der ganzen Erörterung um eine allegorische Deutung von 3. Mos. 11, 3ff., wo die Tiere als rein bezeichnet werden, die die Hufe gespaltet haben und wiederkäuen. Das soll bei Philon die analysierende und die synthetische Funktion des Logos bedeuten. — 2) Siehe Heinemanns Bemerkungen zu der korrupten Stelle in seiner Übersetzung. — 3) *Quis rer. div. her.* 133ff., M. 492.



(καθ᾽ ἑτέρας ἔτεμνεν ἰδέας), das Leichte in das Kalte und Warme — er nannte aber das Kalte Luft und das Warme Feuer —, das Schwere aber in das Feuchte und das Trockene; er nannte aber das Trockene Erde und das Feuchte Wasser. Jedes von diesen erhielt dann andere Zerlegungen: die Erde wurde zerteilt in Festländer und Inseln, das Wasser in Meer und Flüsse und was sonst trinkbar ist, die Luft in die wechselnden Zustände des Sommers und des Winters, das Feuer in das zum menschlichen Gebrauch — es ist unersättlich und verderbenbringend — und dem entgegengesetzt in das heilbringende, das zur Herstellung des Himmels erwählt wurde. Wie die Ganzheiten, so zerlegte er auch ihre Teile, von denen die einen unbeseelt, die anderen beseelt waren. Und von den seelenlosen Wesen sind die einen solche, die immer auf derselben Stelle bleiben, deren (die Teile festhaltendes) Band der (innere) Zusammenhalt (ἕξις) ist, die anderen solche, die sich nicht durch Ortsveränderung, sondern nur durch Wachstum bewegen und die eine Natur ohne Vorstellungsvermögen belebte (ἃ φύσις ἡ ἀφάνταστος ἐζῴου). Und von diesen tragen die einen wilde Waldfrüchte, die den Tieren zur Nahrung dienen, die anderen veredelte, die die Fürsorge und Sorgfalt des Ackerbaus genossen; denn sie bringen die Früchte zum Genuß für das zahmste aller Tiere, den Menschen, hervor. Und wie die seelenlosen Wesen, so teilte er auch die beseelten — unter ihnen nämlich unterschied er eine unvernünftige und eine vernünftige Art — und dann nahm er wieder jede von beiden und teilte die unvernünftige in die wilde und zahme Art, die vernünftige in die unvergängliche und die sterbliche. Und von der sterblichen machte er zwei Teile, von denen er den einen Männer, den anderen Frauen nannte. Und andererseits teilte er die Lebewesen überhaupt in männliche und weibliche; sie erhielten aber auch noch andere wichtige Teilungen, durch die die Vögel von den Landtieren, die Landtiere von den Wassertieren und diese von beiden getrennt wurden. So trieb Gott seinen Logos, den Alleszerleger (τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον), an und zerteilte die gestalt- und qualitätslose Substanz des Alls und die aus ihr ausgeschiedenen vier Weltelemente und die aus ihnen bestehenden Tiere und Pflanzen." Dem göttlichen Logos fällt im Kosmos dieselbe Aufgabe zu wie der menschlichen Vernunft bei ihrer wissenschaftlichen Arbeit: „Die beiden Naturen, die des Verstandes in uns und die des göttlichen Logos über uns, sind zwar selbst unzerlegbar, als solche aber zerlegen sie unzählige andere Dinge. Denn der göttliche Logos zerteilt und zerlegt alles in der



Natur, und unser Geist zerlegt alle Dinge und Körper, die er denkend (νοητῶς) begreift, in unendlich mal unendlich viele Teile und hört mit Zerteilen nicht auf. Das aber kommt von seiner Ähnlichkeit mit dem Schöpfer und Vater des Alls. Denn das Göttliche, das als Unvermengtes, Unvermischtes, Ungeteiltes existiert, wurde für die ganze Welt die Ursache der Mengung, der Mischung, der Zerteilung (διαιρέσεως), der Vielteiligkeit. So sind auch die ihm ähnlichen Wesen, der Geist in uns und der über uns, ihrem Wesen nach ohne Teile und unzerteilbar, vermögen es aber, jedes Ding zu zerteilen und zu unterscheiden (διαιρεῖν καὶ διακρίνειν)."[1]) Das Weltbild, das Philon hier als systematisch geordneter Kosmos vorschwebt und das bereits in allen seinen Zügen dem Gedankengang des platonischen Timaios als Ordnungsschema zugrunde lag, läßt sich leicht anschaulich darstellen.

Daß das Wesen der Welt in dieser Ordnung besteht, daß sie selbst nach dem Schema der Begriffspyramide aufgebaut ist, diese Überzeugung teilt Philon mit Platon, und selbst dieser Epi-

---

1) Ebd. 235f., M. 506.

gone ist sich bewußt, daß Platons Methode der διαίρεσις nicht nur eine logische Operation unseres Verstandes, sondern die Anleitung zum Nachdenken des Schöpfungsgedankens selbst bedeutete. Die Möglichkeit einer solchen geistigen Nachschöpfung des göttlichen Werkes erklärt er aus der Ähnlichkeit des menschlichen mit dem göttlichen Geiste, die von Platon ebenso wie von Aristoteles und dann auch von den Stoikern behauptet wurde und die sich aus der Analogie zwischen Mensch und Welt, die beide ζῷα sind und beide Körper, Seele und Geist besitzen, von selbst erklärt. Daß Philon dabei weit über Platon hinausging, daß die Ideen bei ihm zu Gedanken und Kräften (δυνάμεις) Gottes werden, die der Logos als deren Ort (τόπος) umschließt, daß er mit dem allen eine Lichtmetaphysik verbindet und die Ideen wie Strahlen aus dem göttlichen Urlicht hervorbrechen und die Materie erleuchten, formen und gestalten läßt, so daß sich die Begriffspyramide zugleich als Lichtkegel und Strahlenbündel darstellt, zeigt die Weiterwucherung platonischer Gedanken und Bilder, die jetzt in konkretem Sinne verstanden werden und die Parallele zwischen dem gedachten und dem wirklichen Bau der Welt bis zur Kongruenz beider durchführen.

Weiter noch geht Plotin, der das platonische Schema besonders zur Lösung des Problems der Theodizee benutzt und es dann in seiner Kategorienlehre selbständig ausbaut. Er führt folgenden Gedanken aus[1]: „Der Gesamtlogos (λόγος ὁ πᾶς) umfaßt das Schlechte wie das Gute, beide sind Teile desselben. Der Gesamtlogos bringt diese nicht hervor, aber er ist ganz mit ihnen zugleich da. Denn die Einzelbegriffe sind Energien einer Art Gesamtseele, und die Teile Energien der Teile. Wenn nun eine einzige Seele verschiedene Teile hat, so haben es analog auch die Begriffe, und folglich auch deren Werke als ihre letzten Erzeugnisse. Es stehen aber die Seelen miteinander und mit ihren Werken in Einklang, und zwar so, daß aus ihnen, auch aus entgegengesetzten, eins wird. Denn von Einem geht alles aus, wie es zu einem zurückkommt, aus Naturnotwendigkeit, so daß, auch wenn Verschiedenes hervorwächst und Entgegengesetztes entsteht, es dennoch, da es von Einem abstammt, zu einer Ordnung (σύνταξις) zusammengefaßt wird. Denn wie die einzelnen Tiere, z. B. die Pferde, eine Gattung (γένος) bilden, auch wenn sie einander bekämpfen und beißen, sich ereifern und in Zorn geraten und die anderen Gattungen, obgleich sie eine Einheit

1) Enn. III, 3, 1.

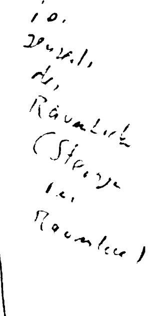
bilden, ebenso, so muß man dasselbe auch für die Menschen annehmen. Dann muß man wieder alle diese Arten (εἴδη) zu einer Gattung (γένος) lebender Wesen zusammenfassen, ebenso die Nicht-Tiere zu Arten, die Arten zur Gattungseinheit Nicht-Tier. Will man weiter gehen, so befaßt man beides unter das Sein, dann unter das, was das Sein verleiht (εἰς τὸ παρέχον τὸ εἶναι). Von hier aus kann man durch Begriffsteilung (διαιρῶν) wieder abwärts steigen und sehen, wie das Eine sich zerstreut, indem es sich über alles erstreckt und alles in eine Ordnung zusammenfaßt, so daß also das Eine ein in sich vielfach gegliederter Organismus ist (διακεκριμένον ἓν εἶναι ζῷον πολὺ ἑκάστου πράττοντος), in welchem jeder Teil verrichtet, was seiner Natur gemäß ist, dabei indessen gleichwohl im Zusammenhang mit dem Ganzen steht: so brennt das Feuer, verrichtet das Pferd, was ihm zukommt; die Menschen tun je nach ihrer Anlage das Ihrige, und zwar verschiedene Verschiedenes. Und aus ihren Anlagen und ihren Taten ergibt sich ein glückliches oder unglückliches Leben . . . Diese Verflechtung aller Dinge aber geht aus von dem leitenden Prinzip; die nach beiden Seiten geordneten Dinge wirken ihrer Natur gemäß dazu mit." Die ganze Begriffspyramide entsteht nur dadurch, daß dem Positiven ein Negatives gegenübergestellt wird. Die eine Welt zerfällt in lebendige Wesen und nicht-lebendige, die lebendigen in beseelte und nicht-beseelte, die beseelten in vernünftige und nicht-vernünftige, die vernünftigen in sterbliche und nicht-sterbliche, usw. Die διαίρεσις ist nicht möglich ohne ständige Negation, ohne dauernde Berührung mit dem „Nicht", dem μὴ ὄν; dieses aber ist die Materie, und diese das Böse. Es ist „naturnotwendig", es ist das Substrat, das ὑποκείμενον, in dem sich die Entwicklung des Vielen aus dem Einen vollzieht. Das Viele und das Eine aber bleiben dabei in einem systematischen Zusammenhang: „Denke dir nämlich eine Quelle, die keinen Anfang weiter hat, sich selbst aber den Flüssen mitteilt, ohne daß sie erschöpft wird durch die Flüsse, vielmehr ruhig in sich selbst beharrt; ihre Ausflüsse hingegen denke dir, wie sie vor ihrer Trennung nach verschiedenen Richtungen noch zusammen sind, doch aber alle schon gleichsam wissen, wohin sie ihre Fluten ergießen werden; oder stelle es dir vor wie das Leben eines gewaltigen Baumes, welches das All durchströmt, indem der Anfang bleibt und nicht im Ganzen zerstreut wird, gleichsam fest gegründet in der Wurzel. Diese also gibt das gesamte reiche Leben dem Baume, bleibt aber selbst erhalten, da es nicht die

Fülle selbst ist, sondern nur Prinzip der Fülle."[1]) Mit diesen Bildern von der Quelle und der Wurzel des Baumes, die sich aus Einem zu Vielem entfalten, zwei Bilder, zu denen sich als drittes das des Lichtes gesellt, das seine Strahlen überallhin entsendet, ohne selbst dabei abzunehmen, hat die Denkform der Begriffspyramide ihren treffenden symbolischen Ausdruck gefunden. So kann Heinemann[2]) in seiner Plotindarstellung mit Recht sagen: „Die Gattungen bringen, indem sie sich verbinden, die Arten hervor. Sie strahlen Kräfte aus, die einander schneidend die Arten erzeugen. Das ist das Bild, welches einem jeden Rationalismus, der im Abstieg dem Konreten zustrebt, zugrunde liegt." In dieser Form haben die Neuplatoniker in Begriffen gedacht und Systeme gebaut bis zu Proklos, bei dem an die Stelle der Begriffspyramide der Kreis trat und der darum von den Vorgängern abzulösen ist. Wo es sich um die Geschichte der Denkform Platons handelt, sind tatsächlich die Neuplatoniker seine legitimen Erben, mögen sie auch sonst zahlreiche andere Motive und Ergebnisse seiner Philosophie nicht verstanden oder entstellt haben.

Zur Ausbildung der Welt und Überwelt im stufenförmigen Aufbau eines umfassenden Systems hat ihnen auch Aristoteles geholfen, von dem sie gerade so viel entnahmen, als sie zur reicheren und feineren Ausgestaltung der Pyramide brauchen konnten. Denn obgleich Aristoteles das Weltbild Platons ebenso ablehnte wie seine Ideenlehre, so stand er doch unter dem Zwang der Denkform, die Platon geschaffen hatte. Auch seine Begriffe ordnen sich überall in Form von Pyramiden. Auch die starke Spannung zwischen Geist und Materie, Form und Stoff, Denken und Sein, die er durch seinen Entwicklungsbegriff ebenso überwinden will wie die Neuplatoniker durch die Emanationstheorie, wird von ihm nicht überwunden. Die scharfe Ablehnung der Lehre Platons von der Kluft (χωρισμός), die zwischen dem Reiche der Ideen und der Sinnenwelt sich auftut, hilft ihm nichts. An anderen Stellen, wo er an Platons Ideenlehre nicht denkt, stellt sich diese Einsicht, die mit der Pyramidenform der Gedankenführung als ihrer Schwäche strukturgemäß verbunden ist, ungerufen ein: in der Psychologie und in der Theologie, die beide zu seinen eigenen, unabhängig von Platon und im Gegensatz zu ihm geschaffenen Theorien gehören. Über die Grundkonzeption, daß die Seele nicht ohne den Körper, der Geist nicht ohne die

1) Enn. III, 8, 10. — 2) F. Heinemann, Plotin, 1921, S. 262.

Seele bestehen könne und Körper, Seele und Geist sich auseinander in stufenförmigem Aufbau entwickeln, legt sich hier eine andere Vorstellung vom Wesen des Geistes, die sich mit mit Grundgedanken nicht verträgt. Sie taucht auf, sobald der Geist als die mit Begriffen schöpferisch arbeitende Vernunft gedacht wird. Da fällt der νοῦς in zwei Teile auseinander: der leidende νοῦς empfängt das Material der Erkenntnis von der Seele und den Sinnesorganen, der tätige νοῦς dagegen steht außerhalb dieser organischen Verbindung; er wirkt von der entgegengesetzten Seite, wird nicht affiziert, sondern bringt spontan die Erkenntnis hervor, so wie das Licht die Farben erst erzeugt. „Und diese tätige Vernunft nun ist von allem Stofflichen getrennt (χωριστός), unveränderlich und unvermischt, ihrem Wesen nach ἐνέργεια. Denn das Wirkende steht immer höher als das Leidende, die bewegende Ursache höher als der Stoff. Das wirkliche Wissen ist denn auch mit seinem Gegenstande identisch, das mögliche Wissen ist wohl in dem Einzelnen der Zeit nach früher, im Ganzen aber ist es auch nicht der Zeit nach früher; denn man darf nicht etwa annehmen, daß die Vernunft bald denkt, bald aber nicht denkt. Aber nur getrennt (χωρισθείς) ist sie das, was sie ist, und dieser Teil allein ist unsterblich und ewig."[1]) Hier nähert sich Aristoteles der Lehre Kants von der Spontaneität des Verstandes, dessen Kategorien dem durch die Empfindungen übermittelten Erkenntnismaterial zwar nicht der Zeit, wohl aber der Sache nach vorausgehen. Liegen bei Platon die Ideen außerhalb der Welt und sind aller irdischen Einwirkung entzogen, so steht bei Aristoteles der νοῦς im Menschen, soweit er Ideen denkt, abgesondert und getrennt von der Seele und dem Körper. Der χωρισμός ist da, nur wird er nicht metaphysisch, sondern psychologisch verstanden. Aber auch die metaphysische Wendung fehlt nicht; denn wie mit dem Menschengeist, so steht es auch mit dem göttlichen νοῦς. Auch der Gott des Aristoteles ist allen Einwirkungen der irdischen Sphäre entzogen, er ist das reine Denken ohne Beziehung auf die Welt, das daher nichts anderes, sondern nur sich selbst denken kann: αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις[2]). Er ist ein in sich ruhendes,

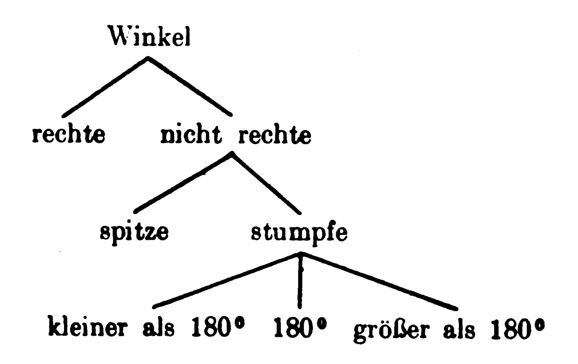


1) *De anima* 5, p. 430a, 17—23; vgl. die ausführliche Darstellung und die weiteren Stellen bei C. Rolfes, Die Philosophie des Aristoteles, 1923, S. 31ff. — 2) Metaph. 9, p. 1079b, 35; vgl. die vorzügliche Darstellung des Wesens des aristotelischen Gottes bei H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, 1922, S. 188f.

völlig starres Sein, nicht anders als das Sein des Parmenides und das Sein der platonischen Ideen, getrennt vom Werden der irdischen Welt und ihrer Entwicklung.

Daß das Denken des Aristoteles ebenso wie das Platons den *regressus* oder *progressus in infinitum* nicht duldet, daß es immer irgendwie bis zu einem Punkte vordringt, über den hinaus es keine Entwicklung, keine Gliederung und Teilung mehr gibt, mag dieser Punkt nun die Spitze der Begriffspyramide oder das ἄτομον εἶδος an ihrer Basis sein, die statischen Ideen oder der ruhende Gott auf der einen, das nicht mehr zerlegbare Element auf der anderen Seite, ist kein Zufall, sondern eine notwendige Eigenschaft dieser Denkform. Wie es in der Physik einen *horror vacui* gibt, so gibt es hier eine Angst vor dem Schritt ins Unendliche und ewig Fließende. Die ganze Methode zielt auf Trennung und Teilung, auf Gliederung in fest umschlossene Bereiche und auf die Errichtung unverrückbarer Grenzen. Die Logik dieser Denkform erreicht eine Teilung in Gattungen und Arten, aber sie duldet keinen Übergang zwischen ihnen und kein Ineinanderfließen des Getrennten. So gibt es in der Mathematik keinen Übergang zwischen den Arten des Dreiecks. Ein Dreieck ist entweder rechtwinklig oder nicht, ein Drittes ist ausgeschlossen; denn der rechte Winkel ist eine feste, entwicklungslose Größe, ein definierter Begriff. Wenn man auch den Winkel dadurch entstehen läßt, daß ein Strahl sich um seinen Endpunkt in einer Ebene in ständiger Drehung bewegt, so besteht doch das gedankliche Erfassen des Wesens dieser Bewegung darin, daß sie an einzelnen Punkten angehalten wird und in den einzelnen verschiedenen Ruhelagen die Bearbeitung beginnt. Bergson vergleicht das mathematisch räumliche Denken mit der Funktion eines Kinematographen. Eine in Wirklichkeit kontinuierlich fortlaufende Bewegung wird in Momentbilder zerlegt, von denen jedes ruht und so bleibt, wie es ist. So wird die Bewegung des Strahles um einen Punkt in 360 Grade geteilt, die festliegen, und das erst macht die Anwendung des logischen Satzes vom Widerspruch und damit das gedankliche Erfassen und Gliedern des Prozesses möglich. Bei fließender Bewegung würde es nach dem Muster heraklitischen Denkens heißen müssen: Dieser Winkel wird aus einem spitzen zu einem rechten, zu einem stumpfen und dann wieder zu einem spitzen in fortwährendem Kreislauf; sein Wesen ist also eins und alles zugleich: spitz, rechtwinklig und stumpf. Das mathematische Denken dagegen greift in die Bewegung ein, hält sie an einem Punkte an und konstatiert: Dieser

Winkel, so wie er jetzt ist, kann nur entweder ein rechter oder kein rechter sein; ist er ein rechter, so mißt er 90°, ist er kein rechter, so ist er entweder ein spitzer oder ein stumpfer; ist er ein stumpfer, so ist er entweder kleiner oder größer als ein gestreckter (180°), usw. Das heißt: es entsteht sofort die Begriffspyramide, in der alle Möglichkeiten streng voneinander geschieden in systematischer Ordnung erscheinen:



Dieser ganzen Operation aber ist bereits eine weitgehende Rationalisierung der irrationalen Wirklichkeit vorausgegangen. Es wurde vorausgesetzt, daß der sich um seinen Endpunkt bewegende Strahl eine in mathematischem Sinne gerade Linie ist, daß er sich in einer Fläche bewegt und daß diese eine Ebene ist. Nähme man alle diese Voraussetzungen fort, so wäre die Bewegung einer beliebig krummen Linie um irgendeinen Punkt nach beliebig vielen Richtungen hin gedanklich unfaßbar und undefinierbar. Nähme man auch noch den festen Punkt weg und ließe die krumme Linie sich ganz willkürlich bewegen, so würde sie der gedanklichen Bearbeitung zunächst gar keinen Ansatzpunkt bieten. Die Aufgabe, die Bewegung eines im Wirbelwind hin- und hergetriebenen Papierstreifens zu berechnen, ist mathematisch unlösbar. Wollten wir überhaupt etwas von ihr genau erfassen, so müßten wir sie kinematographisch aufnehmen, das heißt: einzelne Stadien der Bewegung auf eine Fläche projizieren. Was dazwischen liegt, geht unserer Beobachtung verloren. Vor dem Apparat wäre bei der Aufnahme ein Koordinatenkreuz anzubringen, das auf jedem Abschnitt des Films wiedererscheint und auf das nun einzelne Punkte der aufgenommenen Wellenlinie bezogen werden könnten, und so weiter in mühsamer Arbeit, die immer nur zu Annäherungswerten führt. Zwischen

der rationalen Erfassung und dem Vorgang, der unserem Auge erscheint, bleibt eine unausfüllbare Kluft, dieselbe, die Platon mit dem χωρισμός meinte, der die Ideenwelt vom Irdischen trennt. Die Ideen sind unbewegt, statisch; die Natur aber, auf die sie sich beziehen sollen, ist bewegt und ihrem Wesen nach dynamisch. Die Statik des logischen Systems ruht auf der Festlegung im Begriff; was aber der Begriff meint, ist weder in sich selbst noch in Beziehung zu allem anderen fest, sondern in ständigem Wandel und Werden. Platon ist sich gerade dieser Tatsache wohl bewußt gewesen. Das zeigt deutlich folgende Erörterung im Timaios[1]: „Denn es ist schwer, von jedem einzelnen Element zu sagen, welches von ihnen man tatsächlich mit mehr Recht Wasser als Feuer nennen muß und welches von ihnen man eher mit jedem beliebigen Namen als mit dem aller und der einzelnen belegen muß, um eine zuverlässige und sichere Bezeichnung zu erhalten (πιστῷ καὶ βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ). Was wollen wir nun eben damit eigentlich sagen und welchen Grund und welche berechtigte Beziehung haben die von uns erhobenen Bedenken? Was zunächst den Stoff anlangt, den wir soeben als Wasser bezeichneten, so sehen wir, daß, wenn er sich verdichtet, wie wir annehmen, er zu Stein und Erde wird; wenn sich der nämliche Stoff dagegen lockert und löst, dann wird er zu Hauch und Luft; die Luft aber, wenn erhitzt, wird zu Feuer, und umgekehrt nimmt das Feuer, wenn es zusammengeballt wird und erlischt, wieder die Gestalt der Luft an, und wenn die Luft wiederum sich zusammenzieht und verdichtet, so wird sie zu Wolke und Nebel, und verdichten sich diese noch stärker, so entwickelt sich aus ihnen strömendes Wasser und aus dem Wasser abermals Erde und Steine, und so wandeln sie sich denn im Kreislauf ineinander, und eben darin besteht, wie es scheint, das Werden. Indem so keines von ihnen jemals als dasselbe erscheint, welches von ihnen können wir dann mit Sicherheit als ein beliebiges Solches (ὡς ὂν ὁτιοῦν τοῦτο) und nicht zugleich ebensogut als ein anderes bezeichnen? Können wir dies tun, ohne uns vor uns selbst zu schämen? Gewiß nicht, vielmehr ist es das weitaus Sicherste, darüber uns folgende Ausdrucksweise zur Regel zu machen: Alles, was wir bald in dieser, bald in jener Gestalt sehen, wie z. B. das Feuer, wollen wir gegebenenfalls nie Feuer nennen als ein Dieses (τοῦτο), sondern als ein Derartiges (τοιοῦτον), und ebenso Wasser nicht als ein Dieses,

1) 49 Bff.

sondern als ein Derartiges, und so auch keine anderen Dinge als etwas fest in sich Bestehendes, wofür wir, darauf hinweisend, die Ausdrücke „das da“ (τόδε) und „dieses“ (τοῦτο) verwenden, mit denen wir glauben etwas Wirkliches zu bezeichnen. Denn diese Erscheinungen entziehen sich jedem Zusammensein und jeder Gemeinschaft mit den Ausdrücken „das da“ und „dieses“ [und „dem da“], sowie überhaupt jeder Redewendung, die sie als etwas Seiendes darstellt. Das Wort „dieses“ darf man überhaupt von keinem derselben brauchen, sondern nur das „Derartige“ dürfen wir als eine in ihrer Bedeutung sich entsprechend wandelnde Bezeichnung von jedem einzelnen wie von allen zusammen brauchen; und so können wir den Namen Feuer auf alles anwenden, was überhaupt als ein derartiges erscheint, und so auch bei allen anderen Dingen, die dem Werden unterliegen. Worin aber alles Einzelne als werdend vorgestellt wird und woraus es mit seinem Vergehen wieder abscheidet, das allein darf man „dieses“ nennen und ihm die Bezeichnung „das da“ geben, während man auf eine bloße Beschaffenheit wie Warmes oder Weißes oder irgendein Glied eines Gegensatzes und alles, was daraus zusammengesetzt ist, keinen dieser Ausdrücke anwenden darf.“ So empfindet Platon hier die Spannung, die zwischen dem feststehenden Begriff „Feuer“ und dem besteht, was mir in einem bestimmten Augenblick der Zeit und an einem bestimmten Orte als Feuer erscheint. Der Begriff bleibt derselbe, aber die Erscheinung entspricht ihm nur einen Moment lang, um im nächsten vielleicht schon wieder etwas anderes zu sein. Zu denken ist auch hier vor allem an mathematische Gebilde und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit. Die Idee des Kreises ist statisch und unveränderlich, eine ideale Größe. Der Kreis, den ich in den Sand zeichne, entspricht zunächst der Idee; aber bald wird der Wind diesen Kreis verwehen, seine Form verschwindet im Stoff, der anders geformt wird; das ändert aber am Wesen des Kreises überhaupt nichts, die Idee bleibt davon unberührt erhalten. Erkenntnis aber entsteht dadurch, daß wir den festen Begriff an das ewige Werden herantragen, die Bewegung an dem Stillstehenden messen; dazu aber muß die Bewegung in Gedanken angehalten werden. Auch der in den rieselnden Sand gezeichnete Kreis muß, wenn ich ihn gedanklich bearbeiten will, betrachtet werden, als ob er ein festes Gebilde sei und bleibe. Der Gedanke an seine tatsächliche Vergänglichkeit gehört nicht in den Bereich der Mathematik als Wissenschaft. Der Kreis im Sande ist nur Symbol für einen anderen, den idea-

len Kreis, oder, wie Platon sagen würde: Abbild eines Urbildes. Das logische Urteil: „Dies da" ist ein Kreis, gilt nicht für die wirkliche, sondern nur für eine künstliche Welt, in der abgesehen wird von der Veränderlichkeit des Gegenstandes, von der Ungenauigkeit seiner Form, von allem, was ihn in den ewigen Fluß des Werdens hineinzieht. Dringt die volle Wirklichkeit in die künstliche Welt ein, so wird sie als störend empfunden, wie der Physiker beim Experimentieren mit Apparaten und Gegenständen, die den Prinzipien der künstlichen Idealwelt entsprechend hergestellt sind, den Staub und den Schmutz, den Luftzug und die Temperaturschwankungen, jede Unebenheit und Abnutzung als störend empfindet und als nicht zur Sache gehörend vom Ergebnis abzieht. Die Wirklichkeit, die Natur kennt solche „Störungen" nicht; sie sieht von ihnen nicht ab, sondern verarbeitet sie mit. Nur da, wo die künstliche und die wirkliche Welt zueinander in Beziehung gebracht werden sollen, treten sie auf, bald stärker, bald schwächer; auf jeden Fall verhindern sie, daß beide Welten jemals zur Deckung kommen. Jedes logische Urteil, das einen Begriff mit einem in der Anschauung gegebenen Gegenstand verbindet, ist niemals richtig; denn das „Dies da", das ich mit meinen Augen sehe, ist niemals ein Kreis im Sinne seiner logischen Definition, sondern immer nur ein dem idealen Kreise Ähnliches, ein „Derartiges" (τοιοῦτον), wie Platon sagt. Wie die moderne Logik sich heute mit demselben Problem abfindet, mit dem Platon an dieser Stelle des Timaios ringt, zeigt vorzüglich ein Beispiel, das Erich Becher in seiner „Einführung in die Philosophie"[1]) durchführt: „Jetzt, am 15. März 1926, ist das Urteil: Der vor meinem Fenster stehende Baum ist unbelaubt, wahr; in einigen Wochen wird der Baum sich belauben, und dann wird dasselbe Urteil falsch sein. Darauf ist zu erwidern, daß es sich dann zwar noch um denselben Urteilswortlaut, nicht aber um denselben logischen Urteilsgehalt handeln wird. Wenn ich heute sage: Der Baum vor meinem Fenster ist unbelaubt, so drücke ich den wahren Urteilsgehalt, den ich meine, unvollständig aus; ich meine ja nicht, daß der Baum jederzeit unbelaubt sei (was falsch wäre), sondern ich meine, daß der Baum in seiner jetzigen Verfassung, in der Verfassung vom 15. März 1926, unbelaubt ist. Das ist wahr, weil der Prädikatsgegenstand, die Eigenschaft »unbelaubt«, eine Seite des Subjektsgegenstandes

1) 1926, S. 64f.

»Baum vor meinem Fenster in der Verfassung vom 15. März 1926« ist. Dieser Urteilsgehalt bleibt darum auch jederzeit wahr. Wenn ich aber am 15. Mai 1926 sage: Der Baum vor meinem Fenster ist unbelaubt, so spreche ich zwar die gleichen Worte aus wie am 15. März, aber ich denke nicht den gleichen logischen Urteilsgehalt; dieser wäre vielmehr am 15. Mai zu formulieren: Der Baum vor meinem Fenster in der Verfassung vom 15. März 1926 war unbelaubt. Der darin liegende Urteilsgehalt wäre der am 15. März gemeinte, und er wäre wiederum wahr, weil der Prädikatsgegenstand: unbelaubt, eine Seite des Subjektsgegenstandes: Baum vor meinem Fenster in der Verfassung vom 15. März, wäre. Man sieht, daß manchmal die gleiche sprachliche Formulierung, der gleiche Satz, verschiedene logische Urteilsgehalte ausdrücken kann, und daß zum Ausdruck desselben logischen Urteilsgehaltes unter Umständen (etwa wenn es sich um verschiedene Urteilende oder um verschiedene Zeiten des Urteils handelt) verschiedene sprachliche Formulierungen, verschiedene Sätze notwendig sein können. Die sprachliche Formulierung ist also vom logischen Urteilsgehalt sorgfältig zu unterscheiden. Wie die sprachliche Formulierung auch lauten möge, derselbe logische Urteilsgehalt liegt nur dann vor, wenn der Prädikatsbegriffsgehalt und der Subjektsbegriffsgehalt unverändert dieselben geblieben sind, wenn also auch der Prädikatsgegenstand und der Subjektsgegenstand genau dieselben geblieben sind. Ist das aber der Fall, und war zu irgendeiner Zeit der Prädikatsgegenstand identisch mit einer Seite des Subjektsgegenstandes, dann muß selbstverständlich auch zu einer beliebigen anderen Zeit genau derselbe Prädikatsgegenstand identisch sein mit genau derselben Seite genau desselben Subjektsgegenstandes. War also der logische Urteilsgehalt zu irgendeiner Zeit wahr, so ist er jederzeit wahr.“ Soweit Becher, und alle Logiker werden ihm zustimmen. Wir aber müssen entgegnen: das alles trifft streng genommen nur auf ideale, nicht aber auf reale Gegenstände zu. Gewiß, die Urteile $2 \times 2 = 4$ oder: die Summe der Winkel im Dreieck ist gleich zwei Rechten, haben zeitlose Gültigkeit und sind immer wahr, weil sie von idealen mathematischen Größen handeln. Aber das Urteil: Der Baum vor meinem Fenster ist am 15. März 1926 unbelaubt, ist nicht immer wahr, weil es niemals in dem Sinne der beiden vorigen Urteile wahr gewesen ist. Was heißt 15. März 1926? Prüfen wir nach, bedenken wir die ungeheuren Schwierigkeiten, die der Anpassung unserer Berechnungen an den wirklichen Verlauf der

Gestirnbahnen entgegenstehen und es uns fast unmöglich machen, den wirklichen Ablauf eines Sonnenjahres mit unseren Maßen und Zahlen in Einklang zu bringen, so erkennen wir, daß der Zeitabschnitt, den der 15. März 1926 bezeichnen soll, eine Erfindung menschlicher Vernunft ist, der in der Wirklichkeit, die fließt, kein Abschnitt genau entspricht. Und was heißt unbelaubt und belaubt? Wo ist die Grenze zwischen beiden? Wie weit muß die Knospe aufgebrochen, das Blatt entwickelt sein, damit es mit anderen zusammen Laub ergibt? Auch hier fließende Übergänge! Daß ein Dreieck drei Ecken hat, darüber ist nie ein Zweifel. Von welchem Augenblicke an ich aber einen Baum als belaubt bezeichnen darf, darüber läßt sich streiten. Gewiß, wie wissen wohl, was wir mit unserem Urteil meinen; aber diese Meinung exakt in Worte zu fassen und in Begriffe zu bringen, ist bei realen Gegenständen streng genommen unmöglich. Wieviel Worte wollen wir darauf verschwenden, festzustellen, von welchem Augenblicke an wir das Ding da einen Baum und nicht mehr ein Bäumchen nennen wollen, von wann ab wir belaubt statt unbelaubt sagen müssen, mit welcher Sekunde, mit welchem Bruchteil einer Sekunde wir den 15. März beginnen lassen, damit wir ein zu einem Augenblick genau zutreffendes Urteil bilden können? Der Heraklitschüler, von dem uns berichtet wird, daß er überhaupt nicht mehr redete, sondern sich damit begnügte, mit dem Finger den Kreislauf des ewigen Werdens und Fließens anzudeuten, hatte so unrecht nicht. Platon ist immer wieder bis zu dieser Grenze seines Denkens und seiner Methode vorgedrungen, hat immer von neuem in den wilden Strudel des Werdens und Vergehens hineingeblickt, und darum darf man ihn noch nicht einen eigentlichen Rationalisten nennen. Rationalismus reiner Art ist erst da vorhanden, wo die Vernunft nur noch in ihrer eigenen künstlichen Welt lebt und von der Wirklichkeit nur so viel erfaßt, als in diese Welt eingeht, wo das Ding an sich nur ein logischer Grenzbegriff ist, aber den Menschen mit seinem unfaßbaren, dämonischen Zauber nicht mehr ergreift und an der Allmacht seines Denkens irre macht.

Wo das formal logische Denken, das sich an den Satz vom Widerspruch bindet, zum ersten Male in der Philosophiegeschichte auftaucht, bei Parmenides und seinen Schülern, da ist auch die Einsicht in die Unmöglichkeit da, Statik und Dynamik, das von einem festen Absatz zum anderen springende Denken und die kontinuierliche Bewegung irgendwie in Übereinstimmung miteinander zu bringen. Diese Einsicht führt zur

Formulierung der Zenonischen Aporien. Das Denken leugnet die Möglichkeit der Bewegung ab, weil es sie nicht fassen kann. Achilleus holt die Schildkröte niemals ein. Der fliegende Pfeil ruht. Mit der Unfähigkeit des rationalen Denkens, die Bewegung und den Fluß der Erscheinungen zu erfassen, verbindet sich von vornherein die Scheu vor dem unendlich Großen und unendlich Kleinen. Zenons Beweise sind alle von ähnlicher Struktur wie der: Wenn das Weltall in einem Raume wäre, so müßte dieser Raum in einem anderen, dieser wieder in einem anderen sein, und so fort ins Unendliche. Das aber wird als undenkbar erklärt. Folglich ist alles Sein beschlossen in einer Kugel; außerhalb dieser Kugel gibt es nichts, auch keinen Raum.

Nicht anders steht es mit dem Gedanken einer durchgehenden kausalen Verknüpfung der in der Zeit aufeinander folgenden Erscheinungen. Auch hier läßt diese Denkform den Schritt ins Unendliche nicht zu. Nach der Überlieferung der Akademie soll Platon an die Ewigkeit der Welt und das gleichzeitige Ineinander aller ihrer Teile geglaubt haben, aber im Timaios habe er, um die Weltzusammenhänge begreifbar zu machen (διδασκαλίας χάριν), das Nebeneinander in ein Nacheinander aufgelöst, so wie der Mathematiker eine Figur nacheinander vor den Augen der Schüler entstehen läßt[1]). Soll die Welt gedacht werden, so fordert das Denken die schrittweise Entwicklung ihres Werdens von einem Punkte an, der gesetzt wird und über den nicht weiter zurückgegangen werden soll. Demselben Denkzwang unterliegt Aristoteles mit seiner Lehre von Gott als dem ersten Beweger, der selbst unbewegt ist, und der ersten Ursache, die selbst keine Ursache hat. In ihr kommt die Kausalitätsreihe, die sonst ins Unendliche verlaufen würde, zur Ruhe, ebenso wie der in die Zukunft weisende Entwicklungsprozeß der Welt in Gott als seinem letzten Ziele sein Ende findet. Über Gott darf nicht hinausgefragt werden. Greifbar deutlich tritt uns dieses dem Denken zugerufene „Halt" in den mittelalterlichen, an Aristoteles orientierten Gottesbeweisen, besonders denen des Thomas, entgegen; seine fünf Gottesbeweise heißen: „Der erste und klarere Weg ist der von der Bewegung entnommene. Es ist gewiß und durch die Sinneswahrnehmung verbürgt, daß manches in dieser Welt bewegt wird. Alles aber, was bewegt wird, wird durch ein anderes bewegt. Denn es wird nichts bewegt, außer sofern es sich in der Möglichkeit zu dem

1) Xenokrates' Frgm. 54 (Heinze).

befindet, wozu es hinbewegt wird; dagegen bewegt etwas, sofern es in Wirklichkeit ist. Denn bewegen heißt nichts anderes, als etwas von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen. Es kann aber nichts von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt werden außer durch etwas, was in Wirklichkeit ist, wie zum Beispiel das wirklich Warme, sagen wir das Feuer, bewirkt, daß das Holz, das der Möglichkeit nach warm ist, der Wirklichkeit nach warm wird und es dadurch bewegt und verändert. Es ist aber nicht möglich, daß ein und dasselbe zugleich in derselben Beziehung in Wirklichkeit und in Möglichkeit ist, sondern das kann nur in verschiedener Beziehung der Fall sein. Was wirklich warm ist, kann nicht zugleich dem Vermögen nach warm sein, sondern ist zugleich dem Vermögen nach kalt. Es ist also unmöglich, daß etwas als dasselbe und in derselben Beziehung Bewegendes und Bewegtes ist oder sich selbst bewegt. Notwendig also wird alles, was bewegt wird, durch anderes bewegt. Wenn nun das, wodurch es bewegt wird, bewegt wird, so muß es auch durch ein anderes bewegt werden, und dieses wieder durch ein anderes. Man kann hier aber nicht ins Unendliche fortschreiten. Denn so wäre kein erstes Bewegendes und folglich auch kein anderes Bewegendes, weil die zweiten bewegenden Faktoren nur dadurch bewegen, daß sie von dem ersten Bewegenden bewegt sind, wie der Stock sich nur darum bewegt, weil die Hand ihn bewegt. Man muß also notwendig bei einem ersten Bewegenden ankommen, das von keinem anderen bewegt wird, und darunter wird von jedermann Gott verstanden. — Der zweite Weg ist der aus dem Begriff der wirkenden Ursache. Wir finden, daß in dem Sinnlichen um uns eine Ordnung der wirkenden Ursachen besteht, aber man findet nicht, noch ist es möglich, daß etwas wirkende Ursache von sich selbst ist, weil es so früher als es selbst wäre, was unmöglich ist. Es ist aber nicht möglich, daß es mit den wirkenden Ursachen ins Unendliche fortgeht, weil bei allen geordneten wirkenden Ursachen das erste die Ursache des Mittleren und das Mittlere die Ursache des Letzten ist, mag nun mehreres oder nur ein Mittleres sein. Wird aber die Ursache aufgehoben, so wird die Wirkung aufgehoben. Gibt es also unter den wirkenden Ursachen kein Erstes, so wird es kein Letztes und kein Mittleres geben. Wenn es aber mit den wirkenden Ursachen ins Unendliche fortgeht, so wird es keine erste wirkende Ursache geben, und so wird es weder eine letzte Wirkung noch mittlere Wirkungsursachen geben, was offenbar falsch ist. Also muß man irgendeine erste

wirkende Ursache setzen, die alle Gott nennen. — Der dritte Weg ist aus dem Möglichen und Notwendigen entnommen und ist dieser: Wir finden in der Wirklichkeit manches, was vermögend ist, zu sein und nicht zu sein, da offenbar manches entsteht und vergeht und folglich vermögend ist, zu sein und nicht zu sein. Es ist aber unmöglich, daß alles, was ist, dieser Art sei, weil was vermögend ist, nicht zu sein, einmal nicht ist. Wenn also alles vermögend ist, nicht zu sein, so war einmal nichts von allem. Aber wenn das wahr ist, so wäre auch jetzt nichts, weil was nicht ist, nur durch etwas zu sein anfängt, was ist. Wenn also nichts wirklich war, so konnte nichts zu sein anfangen, und so wäre jetzt nichts, was offenbar falsch ist. Folglich ist nicht alles Seiende bloß möglich, sondern es muß in der Wirklichkeit ein Notwendiges geben. Alles Notwendige hat aber die Ursache seiner Notwendigkeit entweder anderswoher oder nicht. *Es ist aber nicht möglich, daß es mit dem Notwendigen, das eine Ursache seiner Notwendigkeit hat, ins Unendliche geht*, so wenig wie es bei den wirkenden Ursachen möglich ist, wie bewiesen wurde. Also muß man etwas annehmen, was durch sich notwendig ist und seine Notwendigkeit nicht anderem dankt, sondern anderem Ursache der Notwendigkeit ist. Und dieses nennen alle Gott. — Der vierte Weg wird von den Stufen genommen, die sich in den Dingen finden. Man findet in den Dingen ein mehr und weniger Gutes und Wahres und Edles usw. Das Mehr und Weniger wird aber von Verschiedenem ausgesagt, sofern es sich in verschiedener Weise einem Etwas nähert, das am meisten ist, wie zum Beispiel mehr warm ist, was sich dem am meisten Warmen mehr nähert. *Er gibt mithin etwas, was am wahrsten, besten, edelsten und folglich am meisten seiend ist.* Denn was am meisten wahr ist, ist am meisten seiend .... Was aber in einer Gattung am meisten so und so beschaffen heißt, ist die Ursache von allem, was zu jener Gattung gehört, wie zum Beispiel das Feuer, das am meisten warm ist, die Ursache alles Warmen ist ... Also gibt es etwas, was die Ursache des Seins, der Güte und jeder Vollkommenheit in allen Dingen ist, und das nennen wir Gott. — Der fünfte Weg wird von der weisen Leitung der Dinge genommen. Wir sehen, daß manches, was der Erkenntnis ermangelt, nämlich die natürlichen Körper, wegen eines Zieles wirkt, was daraus hervorgeht, daß sie immer oder meistens auf dieselbe Weise wirken und das erreichen, was das beste ist. Daraus ist klar, daß sie nicht durch Zufall, sondern auf Grund einer Ab-

sicht zum Ziele gelangen. Das aber, was keine Erkenntnis hat, kann nur in der Weise auf ein Ziel absehen, daß es von einem Erkennenden und Denkenden gerichtet wird, wie der Pfeil von dem Schützen. Also ist ein Denkendes, durch das alle Naturdinge zum Ziele geordnet werden, und das nennen wir Gott."[1])

Dreimal tritt in diesen Beweisen der *horror* vor dem *regressus in infinitum* auf, und er dient seltsamerweise zugleich als Beweis für das Dasein Gottes: Gott existiert, weil wir das Unendliche nicht denken können und weil es das Unendliche nicht geben darf. Darum erscheint Gott als die letzte und höchste Hypothesis, als der feste Punkt, der gesetzt wird als Ursprung des Denkprozesses selbst und damit als Erkenntnis- und auch als Realgrund aller metaphysischen Urteile, die aus ihm abgeleitet werden. Beachtet werden muß dabei, daß hier mit dem Unendlichen nicht gemeint ist die unendliche Mannigfaltigkeit, auch nicht der unendliche Kreislauf des Lebens, wie wir ihn innerhalb der Denkform des Gedankenkreises trafen, sondern die geradlinig fortschreitende unendliche Reihe, das Fortschreiten von der Ursache zur Folge, die wieder Ursache einer anderen Folge ist, die Reihe des Zeitverlaufs von einem Zeitpunkt zum anderen und alle anderen denbkaren Reihen, von denen logisch gefordert wird, daß sie an einem Punkte als ihrem Ursprung beginnen. Wohl sprechen die in der Kreisform und die in der Pyramidenform spekulierenden Denker beide von der Ewigkeit Gottes, aber Ewigkeit ist ihnen etwas Verschiedenes. Für jene ist die Ewigkeit der „Fluß, verflossen in sich selber", ein Kreislauf ohne Anfang und Ende und darum unendlich; für diese ist Ewigkeit die absolute Ruhe, der Punkt, der außerhalb der Zeit und aller Bewegung steht, das Licht, das unendlich lange brennt, sich selbst nicht verzehrt, von dem aber alles seinen Glanz erhält, der erste Beweger, von dem aber alle Bewegung ausgeht, obgleich er selbst jenseits der Bewegung steht, die erste Ursache, die *causa sui*, auf die alles andere zurückgeht, ohne daß sie selbst auf anderes zurückgeführt werden könnte. Philosophische Systematik bedeutet daher für jeden der beiden Denkertypen etwas anderes. Das philosophische System finden, heißt für den Kreisdenker das eine alles umfassende Lebensgesetz der Welt erkennen in den

---

1) *Sum. theol.* I, 2, 3, übersetzt von Eugen Rolfes, Die Philosophie des Thomas von Aquin, 1920, S. 125ff.

größten und in den kleinsten Erscheinungen. Da dies Lebensgesetz selbst sich als ewiger Kreislauf in ewig demselben Rhythmus darstellt, sind auch seine Manifestationen in den verschiedenartigen Entwicklungsprozessen des kosmischen Lebens Kreise von verschiedenem Umfang, aber von derselben Struktur, Kreise, die sich dem größten und umfassendsten einordnen und ihm parallel legen lassen. Für den entgegengesetzten Typus aber heißt das philosophische System finden den Ursprung entdecken, den Ausgangspunkt, am besten den ersten unbezweifelbaren Grundbegriff oder Grundsatz, das Prinzip, aus dem sich alles andere ableiten läßt. Dort heißt es: viele Prinzipien ineinander zu einer Harmonie zusammenschließen; hier heißt es: aus einem einzigen Prinzip alle anderen in ununterbrochener Reihe entwickeln.

Wenn wir heute mit dem Gedanken an ein philosophisches System zunächst die Vorstellung einer Begriffspyramide verbinden, wenn wir von einem solchen System fordern, daß es sich aus einem Ursprung ableiten lassen muß, so wie es Descartes aus dem Satze „*cogito ergo sum*“ deduzierte, oder wie es heute Driesch tut, der seine Ordnungslehre aus dem Satze entwickelt: „Ich habe bewußt etwas“, so sind wir damit die letzten Erben der Denkform, die Platon geschaffen hat. Daß wir die Begriffspyramide nur noch als Ordnungsschema auffassen, daß wir in ihr nur die von uns in die Erscheinungswelt eingetragene Ordnung sehen, nicht aber zugleich das System der Welt, den von Gott so und nicht anders geordneten Kosmos, darin sind wir die Erben Kants. Den modernen Rationalisten genügt es meist, bis auf Kant, vielleicht auch bis auf Descartes zurückzublicken und sich als Fortsetzer ihres Denkens zu betrachten. Selten sind sie sich dessen bewußt, daß die Denkform der Begriffspyramide, unter deren Zwang sie selbst stehen, von Platon und den Neuplatonikern bis zu Kant in ununterbrochener Tradition fortlebte und daß die mittelalterliche Scholastik, die als durch Kant restlos überwunden gilt, die weitaus größte Bedeutung für die allseitige Ausbildung dieser Denkform und des Systemgedankens überhaupt hatte. Kants Systematik selbst, besonders die Architektonik seiner Hauptwerke, ist keine gänzlich neue Schöpfung; sie wächst vielmehr unmittelbar aus den scholastischen Systembildungen hervor und ist ohne deren Kenntnis kaum zu verstehen.

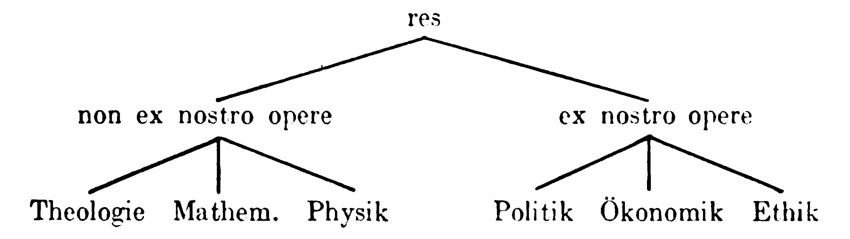
Die Hauptform der mittelalterlichen Weltanschauung war die „Summa“, und diese ist nichts anderes als die Verarbeitung

des gesamten Wissens der Zeit zu einem System[1]). Es handelt sich dabei nicht um eine bloße Gruppierung der Wissenschaften, sondern um ihre Ableitung aus einem Prinzip durch die Mittel der aristotelischen Logik und der platonischen διαίρεσις, der *divisio*. Diese *divisio* ist auch hier nicht nur eine Operation mit Begriffen, sondern eine *divisio naturae*[2]). Einen vorzüglichen Einblick in die eigentliche scholastische Methode, bei dem die Denkform der Begriffspyramide klar hervortritt, liefert zunächst die von Ludwig Baur herausgegebene Schrift des Dominicus Gundissalinus: *De divisione philosophiae*[3]), die auf Michael Scotus, Robert Kilwardby, Ägidius Romanus und mittelbar auf die hochscholastische Summa gewirkt hat[4]). Den Grundstock bilden lateinische und übersetzte arabische Einteilungsschriften, die alle den Geist des neuplatonischen Aristotelismus atmen und hier in demselben Geiste zu einer neuen Einheit zusammengedacht sind. Die Aufgabe, die sich die Verfasser der Quellen ebenso stellen wie ihr Übersetzer und Kompilator ist dieselbe wie die der ganzen Scholastik überhaupt: mit den Denkmitteln des Aristoteles die Systemansätze, die sich in den aristotelischen Schriften finden, auszuführen und das von Aristoteles nie ausgearbeitete Gesamtsystem zu schaffen, in dem aller Wissensstoff sich zu einem gegliederten Ganzen verbindet, das zudem noch die christlichen Glaubenswahrheiten und die Theologie der Väter mit umfaßt. Diese Gliederung ist aber nicht nur eine solche des Wissens um die Dinge, sondern die ihres Seins selbst. Sie hebt bei Dominicus bezeichnenderweise an mit dem Spitzenbegriff „*res*". Es handelt sich von vornherein um die Dinge, die eingeteilt werden, nicht nur um Begriffe. Der Begriffsrealismus, der eine strenge Scheidung zwischen Denken und Sein nicht zuläßt, ist die Voraussetzung der scholastischen Systembildung. Wo er nicht herrscht, gibt es kein eigentliches System.

---

1) Vgl. zum folgenden durchweg die vorzügliche Arbeit von A. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa, 1925. — 2) Johannes Eriugena allerdings, der seinem philosophischen Hauptwerk den Titel *De divisione naturae* gab, gehört nicht hierher. Sein System der Wissenschaften stellt, wie oben S. 169 ff. gezeigt wurde, keine Pyramide, sondern Kreise dar. Er ist einsam unter den eigentlichen Scholastikern geblieben. Seine geistigen Ahnen sind die Kreisdenker von Heraklit bis zu Paulus, zu Proklos und Dionysius Areopagita, seine Geistesverwandten im Mittelalter sind die Mystiker aus der Schule Eckharts, sind Nikolaus von Kues und Giordano Bruno. Bonaventura steht ihm näher als Thomas. — 3) Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV, 2—3. — 4) Dempf a. a. O. S. 120.

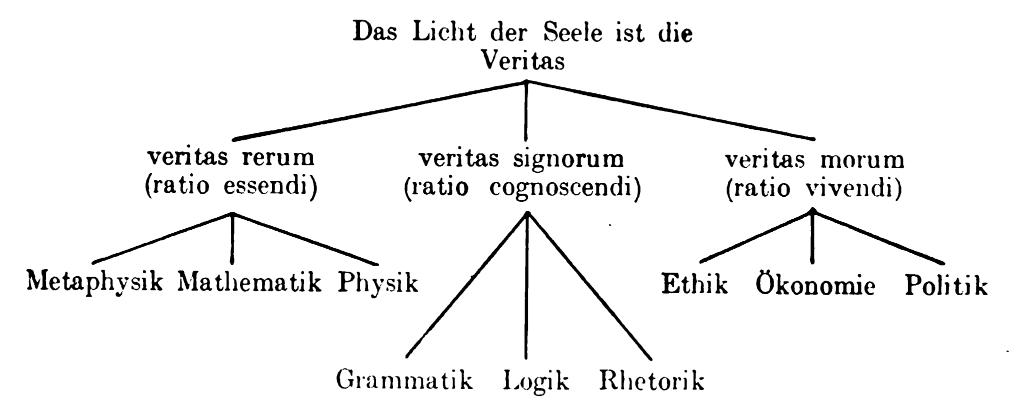
Die Dinge werden zunächst nach dem Satz des Widerspruchs geteilt in solche, die unser Werk sind (*ex nostro opere*) und in solche, die nicht unser Werk (*non ex nostro opere*) sind. Mit den Dingen, die nicht unser Werk sind, befassen sich Theologie, Mathematik und Physik. Das *principium divisionis* ergibt sich aus dem Verhältnis dieser Wissenschaften zur Materie. Die Theologie als erste Wissenschaft behandelt die Gegenstände, die ihrem Sein und ihrer Erkenntnis nach am weitesten von der Materie entfernt sind, die Mathematik das der Erkenntnis, nicht aber dem Sein nach von der Materie Geschiedene, die Physik die Gegenstände, deren Erkenntnis und deren Sein sich nicht von der Materie lösen läßt. Mit den Dingen, die unser Werk sind, haben es Politik, Ökonomik und Ethik zu tun. Das Einteilungsprinzip ist der Begriff der Ordnung. Die Politik umfaßt die Ordnung des Zusammenlebens aller Menschen, die Ökonomik die Ordnung des Familienlebens, die Ethik die Ordnung des Lebens der einzelnen Person. So erhalten wir folgendes Schema:



Jede dieser sechs Grundwissenschaften, jedes dieser sechs Gebiete des Seins erhält seine Unterabteilungen nach den Gegenständen, die es umfaßt. Die Theologie handelt von Gott, dem von der Materie getrennten höchsten Sein, von den Intelligenzen und von den ersten Prinzipien. Die Mathematik gliedert sich in die Arithmetik, die Lehre von der Zahl als solcher, die Musik als Lehre vom Verhältnis der Zahlen zueinander, die Geometrie, die es mit unbeweglichen Größen, und die Astronomie, die es mit beweglichen zu tun hat. Die Physik, zu der auch die Medizin gehört, umfaßt in acht Teilen die gesamte Natur von den Elementen bis zu den Tieren und zum Menschen. Ebenso haben Politik, Ökonomik und Ethik ihre Unterabteilungen. Als Hilfswissenschaften kommen noch Grammatik und Logik hinzu, die selbst nicht zum System gehören.

In dieser Weise läßt sich jede Summa der Scholastiker systematisch als Begriffspyramide darstellen, so verschieden-

artig auch die Einteilungsprinzipien sind, von denen die einzelnen Denker ausgehen, und so sehr auch der Wissensstoff wächst, der eine immer feinere und durchdachtere Gliederung verlangt, bis zu dem gewaltigen und komplizierten Bau der beiden Summen des Thomas von Aquin, deren Struktur sich ebenfalls in schematischen Tabellen herausarbeiten läßt[1]). Selbst bei einem Denker wie Bonaventura, der stark von mystischer Denktechnik beeinflußt ist und weit mehr mit Entsprechungen, Analogien und Symbolen arbeitet als mit Distinktionen und Divisionen, bleibt die Systematik als solche erhalten, wenn auch der ganze Aufbau des Systems eine wesentlich andere Form zeigt. So entwickelt er die Einteilung der Wissenschaften aus der mystischen Lichtmetaphysik. Das Licht der Seele ist die Wahrheit. Die Wahrheit aber teilt sich den verschiedenen Erkenntnisarten (*ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio vivendi et convivendi*) entsprechend in eine *veritas rerum, veritas signorum* und *veritas morum*. Zur *veritas rerum* gehören die Wissenschaften der Metaphysik, Mathematik und Physik, zur *veritas signorum* die Grammatik, Logik und Rhetorik, zur *veritas morum* die Ethik, Ökonomik und Politik[2]). So erhält er einen Kosmos von neun Wissensgebieten:



Die großen Systeme eines Bonaventura und Thomas bezeichnen die letzte Höhe, die das scholastische Denken erklommen hat. Das Material an positivem, überlieferten Wissensstoff ist zugleich derart gedanklich durchgearbeitet, umgeschichtet und umge-

1) J. Berthier, *Tabulae systematicae et synopticae totius summae theologiae 1893, totius summae contra gentiles* 1900. — 2) *Collationes* IV bis VII; vgl. Dempf a. a. O. S. 140ff.

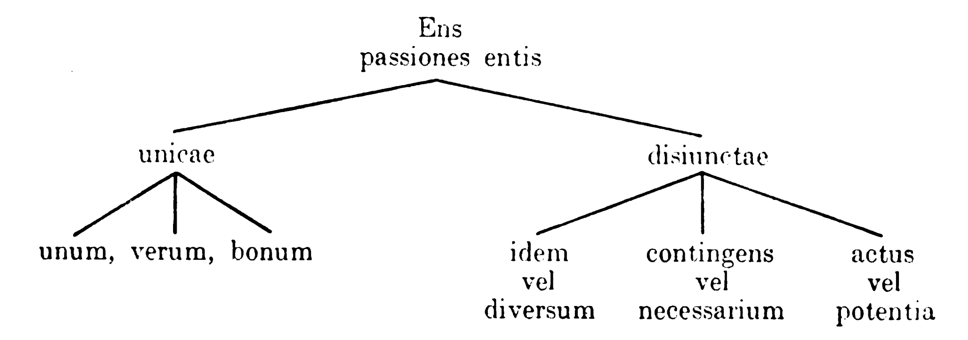
formt, daß es sich widerstandslos in die Gedankengerüste des Systems fügt. Form und Stoff decken sich, und so hat die mittelalterliche Weltanschauung hier auch ihre Vollendung des Stils gefunden. Das durch Jahrhunderte fortgesetzte Verfahren der Konkordanz hat die heterogensten Gedankenelemente ineinander übergeführt zu einer einzigen bildsamen Masse, und die logische Technik der Scheidung und Wiederverknüpfung der Begriffe ist derart ausgebildet, daß sie den Stoff mit fast spielerischer Leichtigkeit und Eleganz gliedert, gruppiert, die Gruppen zusammenfaßt und übereinander auftürmt zu einem in sich geschlossenen und architektonisch bis ins feinste durchkonstruierten Bau. Mit der Höchstleistung aber beginnt zugleich der Verfall, der zunächst dadurch in die Erscheinung tritt, daß die einzelnen im System vereinigten Disziplinen sich aus dem Gesamtzusammenhang lösen und verselbständigen. Theologie und Philosophie trennen sich voneinander; jede Wissenschaft wird ein Reich für sich. Damit fällt nicht nur das System der Wissenschaften auseinander, es zerfällt auch der ganze Realorganismus des scholastischen Weltbildes. Dempf schildert den Vorgang mit folgenden treffenden Sätzen: „Zu Beginn des 14. Jahrhunderts zersprengt Roger Bacon durch selbständige Empirie das bisherige System der sieben freien Künste, der Nominalismus des Duns Scotus und der Franziskaner die begriffsrealistische Systemeinheit der Hochscholastik, die deutsche Mystik sprengt den Rahmen des die Mystik Bernhards und Bonaventuras umfassenden Gesamtsystems, die Konziliarbewegung versucht die päpstliche Einheit zu sprengen, wie die Stadt- und Territorialrechte die kaiserliche römische Rechtseinheit sprengten, und ebenso lösen in der Geschichte die Stadtchroniken die einheitliche Weltgeschichte ab.“[1]) Die Denkform der Begriffspyramide wird aus ihrer alles beherrschenden Stellung verdrängt; sie erhält sich auf dem ihr vorzüglich eigenen Gebiet, in der Philosophie, und hier wieder besonders in der Ontologie und Metaphysik, in der *philosophia prima,* wo schon bei Aristoteles ihre eigentliche Stätte war. Hier hat die subtile Arbeit des Duns Scotus für den philosophischen Systemgedanken, der sich aus der Scholastik in die neue Zeit hinüberrettet, die größte Bedeutung. Seine Spezialistenarbeit setzt an den Spitzenbegriffen der scholastischen Systempyramiden an. Die Trans-

1) A. a. O. S. 63f.

zendentia oder Transzendentalia[1]) sind es, deren philosophischen Sinn er neu untersucht und aus denen er eine systematische Kategorienlehre eigener Art gewinnt. Die Scholastiker verstanden unter transzendentalen Begriffen die allgemeinsten Begriffe, die noch über den Prädikamenten oder Kategorien stehen und auf diese selbst anwendbar sind[2]). Es sind folgende sechs: *res, ens, verum, bonum, aliquid, unum*[3]). Die Ontologie, mit der die Metaphysik begann, ruhte auf dem transzendentalen Begriff des Seins (*ens*) und seinen ebenfalls transzendentalen Bestimmungen. Das *ens* ist aus sich heraus wirklich (*res*) und eine Einheit (*unum*), im Unterschied von anderem ist es ein Etwas (*aliquid*), in Übereinstimmung mit dem Erkennen ist es Wahrheit (*verum*), in Übereinstimmung mit dem moralischen Willen Vollkommenheit (*bonum seu perfectum*). So wurden in dem Satz: *Omne ens est unum, verum, bonum seu perfectum* die Transzendentalia zusammengefaßt. Duns Scotus setzt nun mit seiner Denkarbeit bei dem Begriff des *ens* an. Die übrigen Transzendentalia sind *passiones entis* und werden eingeteilt in *unicae und disiunctae*. Zu den *unicis passionibus entis* gehören: *unum, verum, bonum*, zu den *disiunctis*: *idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia*[4]). So erhalten wir folgenden systematischen Aufbau der transzendentalen Begriffe:

---

1) Beide Formen bedeuten in der Scholastik dasselbe und werden nebeneinander gebraucht. Erst Kant hat hier den Bedeutungsunterschied eingeführt, aber ihn selbst nicht immer streng festgehalten. — 2) Vgl. auch M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916, S. 26: „Ein Transzendens ist, was keine Gattung mehr über sich hat, in der es enthalten sein könnte; es kann von ihm nichts mehr ausgesagt werden. Dieser Letztheitscharakter des Ens als Gegenständlichkeit überhaupt ist das Wesentliche eines Transzendens. Daß es nun vielen einzelnen Gegenständen zukommt, von ihnen ausgesagt wird, ist ihm akzidentell. Diese Einzelgegenstände sind dann nicht auch etwa Transzendentia, weil mit ihnen der Begriff des Ens gegeben ist. Nur was mit dem Ens konvertibel ist, darf im strengen Sinne unter die Transzendentia gerechnet werden. Die Konvertibilität läßt sich somit als Kriterium betrachten für die Entscheidung darüber, was außer dem Ens noch als zu den Transzendentia gehörig anzusehen ist. Sie umschreibt innerhalb der gegenstandkonstituierenden Elemente den letzten und in der logischen Rangordnung am höchsten stehenden Bereich." — 3) Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 1855 ff., II, S. 245. Thomas von Aquin zählt die sechs Transzendentalia auf *De veritate* 1, 1 c. — 4) *Joh. Dunsii Scoti opera omnia*, Lugd. 1639. *Quaest. de anima* II, 21. Metaph. IV, n. 9.



Dieses Schema zielt auf das scholastische System der Wissenschaften; denn aus dem *unum* sollen Metaphysik, Mathematik und Physik, aus dem *verum* Logik und Grammatik, aus dem *bonum* die Ethik herausgesponnen werden; es zielt aber zugleich auf eine systematische Ableitung der Kategorien: *idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia.*

Der die Transzendentalia umfassende Satz: *Omne ens est unum, verum, bonum* hat eine weit über Duns Scotus, ja über die ganze Scholastik bis in die Antike zurückreichende Geschichte; er hat aber auch als Kernstück der Ontologie und als Ursprung der Begriffspyramide des philosophischen Systems die Scholastik überlebt und ist bis zu Kants Zeiten lebendig geblieben. Bei Kant selbst finden wir ihn wieder in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, wo ihm ein besonderer Abschnitt gewidmet wird, der mit den Sätzen beginnt:

„Es findet sich aber in der Transzendental-Philosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch nach ihnen als Begriffe *a priori* von Gegenständen gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht sein kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: *quodlibet ens est unum, verum, bonum.* Ob nun zwar der Gebrauch dieses Prinzips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Sätze gaben)[1]), sehr kümmerlich ausfiel, so daß man es auch in

1) Kant ist mit diesem Vorwurf, ohne es zu wissen, sehr ungerecht gegen die Scholastiker und versteht gar nicht das, wovon er redet. Gerade darin, daß die in dem Satz enthaltenen Begriffe konvertibel sind, sahen die Scholastiker nicht einen Mangel (wie Kant), sondern den Vorzug und das Kennzeichen transzendentaler Begriffe: *Non oportet ergo transcendens ut transcendens dici de quocumque ente, nisi sit convertibile cum prius transcen-*

neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs und berechtigt zur Vermutung, daß er in irgendeiner Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden. Diese vermeintlich transzendentalen Prädikate der Dinge sind nichts anderes als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde, nur daß sie diese, welche eigentlich material als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig genommen werden müßten, in der Tat nur in formaler Bedeutung als zur logischen Förderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehörig brauchten und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamerweise zu Eigenschaften des Dings an sich selbst machten", usw.[1]).

Dieser in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft eingeschobene Paragraph richtet sich nicht unmittelbar gegen die Scholastiker, von denen Kant herzlich wenig wußte, sondern gegen ein Hauptstück der allerdings auf scholastischen Traditionen aufgebauten Ontologie der Wolffschen Schule[2]), die den ersten Teil der Metaphysik bildete, über die Kant nach dem von ihm selbst gewählten Baumgartenschen Handbuch Vorlesungen zu halten verpflichtet war. Wie Kant selbst in dieser Metaphysik zu Hause war und in ihr lebte, um allmählich über sie hinauszuwachsen, davon zeugen die von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen, die es uns erlauben, fast Schritt für Schritt das Eindringen der neuen Gedanken Kants in die alten Formen und Formeln zu verfolgen. Kant hat einmal diese Metaphysik hoch geschätzt, ohne zu ahnen, wie scholastisch sie war. Aus ihr hat

---

dente (sc. *ente*); vgl. dazu Heidegger an der oben angeführten Stelle aus seinem Buche S. 26: „Nur was mit dem Ens konvertibel ist, darf im strengen Sinne unter die Transcendentia gerechnet werden." Konvertible Sätze aber geben immer Tautologien. — 1) Kritik der reinen Vernunft², S. 113f. — 2) Die Entwicklung der Ontologie von den Scholastikern über Suarez bis zu Wolff hat M. Grabmann dargestellt und gezeigt, wie sehr Wolff der scholastischen Tradition folgte: Die *Disputationes metaphysicae* des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung, jetzt in: Mittelalterliches Geistesleben, 1926, S. 525ff., besonders S. 546. Das Folgende entnehme ich zum Teil meiner Untersuchung Über die Behandlung des scholastischen Satzes: „*Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*" und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft (Kantstudien XX, 1915, S. 403ff.).

er nicht nur die ganze Architektonik seiner kritischen Schriften gewonnen, sondern auch viele Gedanken und vor allem fast alle seine philosophischen Kunstausdrücke, denen er allerdings meist einen neuen, seinen Zwecken entsprechenden Sinn gegeben hat. Die Tatsache, daß Kant in seinen Kollegs einen philosophischen Text in lateinischer Sprache vorlas und ihn interpretierte, auch dann noch, als er selbst über seinen Inhalt weit hinausgewachsen war, führte dazu, die Jahrtausende alten philosophischen Termini in ihrem eigentlichen Sinne umzudeuten und ihnen einen neuen Sinn unterzulegen. Wohl sind die Worte dieselben geblieben, aber was Kant unter ihnen verstanden wissen will, ist etwas anderes geworden. Wer vom Studium der antiken und der mittelalterlichen Philosophie zu Kant kommt, wird sich immer wieder ärgern über die unphilosophische und unhistorische Willkür, mit der hier der Sinn jedes gewachsenen Begriffs verschoben, oft — wie beispielsweise bei Verstand (*intellectus*) und Vernunft (*ratio*) — ins Gegenteil verkehrt wird. Wer aber die Philosophie zuerst in der Form des Kantianismus kennen und in Kants Begriffen denken gelernt hat, der ist für das Studium der Geschichte der Philosophie vor Kant fast unheilbar verdorben. Kant ist vor allem schuld daran, daß die humorvolle Definition mit Recht Beifall finden konnte: „Philosophie ist der systematische Mißbrauch einer eigens zu diesem Zwecke erfundenen Terminologie."

Auch die Tatsache, daß sich der vorliegende Abschnitt gerade gegen die Metaphysik der Wolffschen Schule richtet, hat Kant selbst verschleiert. Er erwähnt von der Metaphysik seiner Zeit — und das war die Wolffsche Metaphysik — nur, daß man den Satz: *quodlibet ens est unum, verum, bonum* in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt. Es scheint so, als handle es sich nur um die Transzendentalphilosophie der „Alten" und den bei den „Scholastikern" so berufenen Satz. Wie aber dieser Satz ihn selbst jahrzehntelang beschäftigt hat, wie er auch zu seiner Zeit noch in Geltung stand und den Universitätskollegs über Metaphysik zugrunde lag, und wie er selbst versucht hat, ihn für seinen Kritizismus auszunutzen, davon erwähnt er nichts.

Die Transzendentalia der Scholastik (oder auch die Transzendentia) wurden in die Wolffsche Ontologie, die den ersten Teil seiner Metaphysik bildete, übernommen, und so finden wir sie auch in dem Baumgartenschen Handbuch wieder, das Kant seinen Vorlesungen über Metaphysik zugrunde legte. Daß die

Wolffsche Philosophie zur Scholastik enge Beziehungen hat, darüber äußert sich Wolff selbst mehrfach. Wo es nur angeht, nimmt er die Scholastiker in Schutz[1]).

Die Metaphysik ist nun nach Baumgarten die Wissenschaft, die die ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis enthält[2]). Sie zerfällt in die Ontologie, die Kosmologie, die Psychologie und die Theologie[3]). Das ist die Reihe der theoretischen Wissenschaften, wie sie bei den Scholastikern auftritt, nur daß hier die Theologie ans Ende der Reihe gerückt und die Physik in Kosmologie und Psychologie zerspalten wurde. Christian Wolff hat diese neue Einteilung aufgestellt[4]), und Kant hat sie, dem Baumgartenschen Handbuch folgend, dem Aufbau seiner Kritik der reinen Vernunft zugrunde gelegt; denn die Kritik der reinen Vernunft ist tatsächlich eine Metaphysik im Sinne der Definition, die Baumgarten von ihr gibt: „*Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*". Von den Prinzipien der menschlichen Erkenntnis will auch Kant in seiner Kritik handeln, aber nicht im ontologischen, sondern im kritischen Sinne. Darum setzt er an die Stelle der alten Ontologie seine

---

1) Vgl. Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, 1740—41, II. Teil, § 19, S. 47: Es ist schlimm, daß heutzutage Leute große Kirchen-Lehrer abgeben wollen, welche die Systemata ihrer Vorfahren noch nicht verstehen gelernt, ja nicht einmal den Vorsatz haben, sie verstehen zu lernen, unter dem nichtigen Vorwande, daß viele scholastische Philosophie darinnen enthalten wäre, gleich als wenn alles schlimm wäre, was man in der scholastischen Philosophie gelehret, und diejenigen recht getan hätten, welche das Kind mit dem Bade ausgegossen. Ich bin weder ein Verächter des Alten, noch des Neuen; sondern ich prüfe alles, und das Gute behalte ich, es mag angetroffen werden, wo es will. — Ebenda, § 54, S. 120: Man findet in der scholastischen Ontologie noch gar viele Kunst-Wörter, wodurch sie den Unterschied der Dinge überhaupt bemerken. Ich kann sie auch nicht als ungegründet verwerfen, ob ich sie gleich nicht hier ausführe . . ., usw., dazu § 53, S. 115ff. — 2) A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, editio III, 1750, § 1, p. 1: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens.* — 3) Met. § 2, p. 1: *Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis.* — 4) Vgl. Chr. Wolff, *Philosophia prima s. Ontologia met. scient. pertract., qua omnes cognitionis humanae principia continentur*, 1740, und: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, 8. Aufl. 1741. Der Titel bewahrt hier noch die scholastische Reihenfolge: Theologie, Kosmologie und Psychologie; die inhaltliche Gliederung aber ist anders. Hier handeln die ersten drei Kapitel von der Ontologie, speziell das zweite mit der Überschrift: Von den ersten Gründen unserer Erkenntnis und allen Dingen überhaupt, S. 6ff., dann Kap. 4: Von der Welt, S. 329ff., Kap. 5: Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt, S. 453ff., Kap. 6: Von Gott, S. 574ff.

transzendentale Analytik: „Der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doktrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Kausalität), muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen"[1]). Daß Analytik aber in der Philosophie seit Aristoteles etwas ganz anderes bedeutete, als Kant mit dem Worte meint, kümmert ihn nicht. Die transzendentale Dialektik — bei Kant auch ein mißverstandener Terminus — zerfällt bei ihm in Psychologie, Kosmologie und Theologie, entsprechend der Wolffschen Gliederung der Metaphysik, wobei die Psychologie an die erste Stelle gerückt ist. Nicht nur die Kritik der reinen Vernunft, sondern auch die beiden anderen kritischen Werke Kants verraten den engen Anschluß an die Werke Wolffs und damit an die scholastischen Einteilungen der philosophischen Disziplinen. Den Zusammenhang mag folgende Übersicht verdeutlichen:

Scholastische Termini	Titel der deutschen Schriften Christian Wolffs	Kants Kritiken
I. Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens. *a) Ontologia*	Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit. 1712.	I. Kritik der reinen Vernunft: 1. transz. Ästhetik, 2. transz. Logik. a) Analytik.
b) Theologia	Vernünftige Gedanken von Gott (Theologie), der Welt (Kosmologie) und der Seele des Menschen (Psychologie), auch all. Dingen überhaupt (Ontologie). 1719.	b) Dialektik, bestehend aus der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie.
II. Physica *Cosmologia* *Psychologia*	Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur. 1723.	III. Kritik der Urteilskraft:
Teleologia	Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1724.	Teleologische Urteilskraft.
III. Ethica	Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit. 1720.	II. Kritik der praktischen Vernunft:
Öconomica *Politica*	Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, insonderheit dem gemeinen Wesen. 1721.	Metaphysik der Sitten.

1) Kritik der r. Vern. S. 303.

Man erkennt aus dieser Übersicht deutlich den Zusammenhang der Systematik Kants mit den Wissenschaftseinteilungen der Scholastik. Man sieht, warum Kants Kritik der reinen Vernunft, die wir heute unter die Erkenntnistheorie stellen würden, nach dem Schema einer Metaphsyik gearbeitet wurde. Man sieht, warum Kants Kritik der praktischen Vernunft vor allem anderen eine Kritik des Eudämonismus, der Glückseligkeitslehre war. Er wollte Wolffs entsprechende Schrift kritisieren, die gerade die Beförderung der Glückseligkeit als ethisches Ziel aufstellte. Man sieht auch, warum die Kritik der Urteilskraft, die nach Kants eigenen Äußerungen die Verbindung zwischen der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft herstellen sollte, nicht an zweiter, sondern an dritter Stelle steht. Wolff hatte ebenfalls die Ethik in den Schriften von 1720 und 1721 vor der Physik (1723 und 1724) ausgearbeitet, und Kant ist ihm hierin einfach gefolgt, obwohl dieses Vorgehen den sachlichen Zusammenhang des scholastischen Systems, in dem auf die Metaphysik die Physik und auf diese erst die Ethik folgte, zerstörte, ein Zusammenhang, der dann nachträglich von Kant wiederhergestellt wurde.

Wie sehr der äußeren Abhängigkeit von der Tradition eine innere entspricht, die nur schwer und schrittweise überwunden wird, läßt sich hier nicht für alle Teile seiner Philosophie beweisen. Es genügt, wenn wir die erste Disziplin des scholastischen Systems, die Ontologie, in ihrer Wirkung auf Kants Denken betrachten. Gerade diese Ontologie, von der er später nicht einmal den Namen beibehalten will, war es, die sein ganzes Interesse vom Beginn seiner philosophischen Studien bis zur Abfassung der Kritik der reinen Vernunft und noch länger immer wieder in Anspruch nahm.

Wie sah die Ontologie aus, über die Kant vor und nach dem Erscheinen seiner kritischen Schriften in seinem Metaphysikkolleg immer von neuem zu handeln hatte? Sie wird von Baumgarten definiert als die Wissenschaft von den allgemeinen Prädikaten des Seins[1]). Diese allgemeinsten Bestimmungen des Seins wurden, wie wir oben sahen, von den Scholastikern Transzendentia oder Transzendentalia genannt. Ganz in demselben Sinne finden wir den Begriff des Transzendentalen in Baumgartens Handbuch wieder. Das Gebiet des Transzendentalen

1) Met. § 4, p. 2: *Ontologia (ontosophia, metaphysica, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima) est scientia praedicatorum entis generalium.*



ist für ihn überhaupt die ganze Ontologie, die Lehre vom Sein und seinen Prädikaten. Diese unterscheiden sich zunächst in *praedicata interna* und *praedicata relativa*, das heißt: in Bestimmungen, die aus dem inneren Wesen eines Dinges folgen, und solche, die dem Dinge in bezug auf andere zukommen. Die ersten wieder werden geteilt in *universalia* und *disiunctiva*[1]). Zu den universellen Bestimmungen gehören: Einheit (*unum*), Ordnung (*ordo*), Wahrheit (*verum*), Vollkommenheit (*perfectum*). Die disjunktiven Bestimmungen zerfallen in: *necessarium et contingens, reale et negativum, singulare et universale, totale et partiale, substantia et accidens, simplex et compositum, finitum et infinitum.* Die *praedicata entis relativa* sind: *idem et diversum, simultanea, successiva, causa et causatum, signum et signatum.* In dieser Reihenfolge werden sie bei Baumgarten nacheinander behandelt[2]). Das ist im wesentlichen noch dieselbe Gliederung, wie wir sie in der Scholastik, besonders bei Duns Scotus fanden, und auch die Bedeutung der Transzendentalia ist keine andere geworden.

Nachdem dann der Satz des Widerspruchs und der des zureichenden Grundes erörtert sind, behandelt Baumgarten den Begriff des Seins für sich und gibt die Reihenfolge an, in der er dann die Prädikate des Seins besprechen will. Die Aufgabe der Ontologie ist es, das „Wesen" des Seins zu erschließen. Dieses aber ist der Komplex seiner wesentlichen Merkmale, und zwar derjenigen, die dem Sein aus sich selbst heraus und allgemein zukommen (*praedicata interna et universalia*)[3]). Das erste dieser wesentlichen Merkmale ist das Attribut der Einheit: *ens est unum!* Denn mit dem Sein zugleich wird das Wesen gesetzt, folglich auch der Komplex der wesentlichen Merkmale. Daher werden mit dem Sein zugleich alle wesentlichen Bestimmungen gesetzt, und zwar so, daß keine aufgehoben werden kann. Folglich sind die wesentlichen Merkmale des Seins an sich untrenn-

---

1) Met. § 6, p. 2: *Ontologia continet praedicata entis*, § 4. *I. interna* 1. *universalia, quae sunt in singulis*, 2. *disiunctiva, quorum alterutrum est in singulis*; *II. relativa.* — 2) Vorausgeschickt werden die Abhandlungen über die Möglichkeit (*possibile*) oder den Satz des Widerspruchs und über die Verknüpfung (*connexum*) oder den Satz vom zureichenden Grunde, Met. Sectio I und II, § 7—33, p. 3—9. Dann folgt der Abschnitt über den Begriff des Seins im allgemeinen (*ens*): Sectio III, § 34—71, p. 10—18, dem sich sofort die Behandlung der *praedicata interna universalia, d.* h. der Begriffe *unum, ordo, verum, bonum* anschließt: Sectio III—VII, § 72—100, p. 18—24. — 3) Met. § 40, p. 12: *Complexus essentialium in possibili, seu possibilitas eius interna est essentia.*

bar. Wessen Bestimmungen aber untrennbar sind, das ist eine Einheit, und zwar im transzendentalen Sinne eine Einheit, deren Bestimmungen an sich untrennbar sind. Folglich ist alles Sein eine transzendentale Einheit[1]).

Das aber, wodurch nun die Einheit des Seins hergestellt wird, ist die Ordnung. Wenn wir uns unter dem Sein die ganze Natur vorstellen, so werden die Naturerscheinungen zu einer großen Einheit dadurch erhoben, daß sie untereinander durch eine unauflösbare Ordnung in Raum und Zeit zusammengehalten werden[2]). Dieser Begriff der Ordnung ist es, der nun von der Einheit des Seins zu seiner Wahrheit hinüberführt; denn wenn ich erkenne, daß ein Ding sich in den ganzen Zusammenhang der Ordnung in der Natur einfügt, erkenne ich daraus zugleich seine transzendentale Wahrheit[3]). „Der Grund der Wahrheit ist daher der Satz vom zureichenden Grunde." [4]) So entwickelt Wolff, „daß ohne den Satz des zureichenden Grundes keine Wahrheit sein kann. Und daher wird man denjenigen Grund um so viel weniger in Zweifel ziehen oder ihn auf einige Weise für verdächtig halten, weil ohne ihn Wahrheit und Träume sich nicht mehr unterscheiden lassen."[5]) Über die Unterscheidung von Wahrheit und Traum führt Wolff näher aus: „Weil alles seinen zureichenden Grund hat, warum es ist, so muß es auch beständig einen zureichenden Grund haben, warum in einfachen Dingen die Veränderungen so und nicht anders aufeinander folgen, in zusammengesetzten Dingen die Teile so und nicht anders nebeneinander stehen, auch ihre Veränderungen so und nicht anders aufeinander folgen. Solchergestalt ist hier eben eine solche Ordnung, als wie sich in dem ordentlichen Vortrage eines Beweises befindet. Da nun dergleichen Ordnung sich im Traume nicht befindet, als wo vermöge der Erfahrung kein Grund an-

---

1) Met. § 72, p. 18: *Posito ente ponitur essentia, ergo complexus essentialium, hinc posito ente simul ponuntur essentialia omnia, et ita quidem, ut nullum possit tolli. Ergo essentialia entis sunt per se inseparabilia. Unum est, cuius determinationes sunt inseparabiles, et transcendentaliter quidem, cuius determinationes sunt per se inseparabiles. Ergo omne ens est unum transcendentale.* — 2) Die Definition der Ordnung bei Baumgarten, § 78, p. 19: *Si multa iuxta vel post se invicem ponuntur, coniunguntur. Coniunctio plurium vel est eadem, vel diversa. Si prior, est coordinatio, et eius identitas ordo.* — 3) Met. § 118, p. 29: *Veritas transcendentalis est ordo in essentialibus et attributis.* — 4) Chr. Wolff, Vernünft. Ged. II, S. 90. — 5) Ebenda, I, S. 76, dazu *Ontologia* § 495: *Veritas, quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur.*

zuzeigen, warum die Dinge beieinander sind und so nebeneinander stehen, auch ihre Veränderungen aufeinander folgen, so erkennt man hieraus deutlich, daß die Wahrheit von dem Traume durch die Ordnung unterschieden sei. Und ist demnach die Wahrheit nichts anderes als die Ordnung in den Veränderungen der Dinge: hingegen der Traum ist Unordnung in den Veränderungen der Dinge."[1])

So ist also hier der Begriff der transzendentalen Wahrheit aufzufassen als Ordnung nach dem Satze vom zureichenden Grunde, und in diesem Sinne gilt der Satz: *omne ens est verum.* Alles Sein ist wahr; denn alles, was zum Sein gehört, steht in durchgängiger Beziehung zur Ordnung der Natur, und alles, was sich in diese Ordnung einfügt, ist wahr.

Da aber nun alle einzelnen Teile sich in einer Ordnung zusammenfinden, sich in ihr nichts widerspricht, sondern alles sich aus einem einzigen Grunde erklärt, so ist das ganze Sein zugleich vollkommen. Die transzendentale Vollkommenheit besteht in der Übereinstimmung aller essentialen Merkmale des Seins[2]). Somit ist alles Sein im transzendentalen Sinne vollkommen: *omne ens est perfectum*[3]). Mit der Vollkommenheit aber wird zugleich das Gute gesetzt; also gilt auch der Satz: *omne ens est bonum*[4]).

Es genügt, den Gedankengang der Wolff-Baumgartenschen Ontologie bis hierher zu verfolgen; denn das Entwickelte enthält den ganzen Gedankenkomplex, den Kant über den Satz: *omne ens est unum, verum, bonum* in der Philosophie seiner Zeit vorfand. Das ist wohl altes scholastisches Gedankengut; aber es ist auch zugleich das erste Hauptstück der damals, als Kant an seinen kritischen Werken schrieb, auf den Universitäten allgemein und auch von ihm selbst gelehrten Ontologie. Kants eigene Stellung zu dieser Ontologie ist entsprechend seinem

---

1) Vgl. Chr. Wolff, Vernünft. Ged. I, § 142, S. 74, dazu II, § 44, S. 91 und Baumgarten, Met. § 91, p. 22: *Confusio veritati transcendentali opposita esset somnium obiective sumptum. Somniorum aggregatum esset mundus fabulosus.* — 2) Met. § 98, p. 23: *Consensus essentialium est perfectio (essentialis) transcendentalis, affectionum accidentalis, utraque interna. Consensus relationum est perfectio externa.* — 3) Met. § 99, p. 24: *Essentialia omnis entis consentiunt ad essentiam eius et attributa. Ergo omne ens est perfectum transcendentaliter.* Vgl. dazu Wolff, a. a. O. I, S. 78, § 152: „Zusammenstimmung des Mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus" usw. — 4) Met. § 100, p. 24: *Bonum est, quo posito ponitur perfectio. Ergo omne ens est bonum transcendentaliter.*

Entwicklungsgange eine mannigfach wechselnde gewesen. In seiner eigenen Entwicklung finden wir zugleich den Übergang vom scholastischen zum modernen Rationalismus. Die Denkform selbst ändert sich dabei nicht; es handelt sich nur darum, ob dem Denken in der Form der Begriffspyramide ontologische oder nur transzendentale Bedeutung im Sinne Kants zugeschrieben wird.

Kant stimmt zunächst den Ausführungen Baumgartens zu, soweit das aus den Reflexionen, die Erdmann der Zeit des Dogmatismus zuweist[1]), hervorgeht[2]). In dieser Zeit ist auch der griff des Transzendentalen für ihn noch derselbe wie in der Scholastik, bei Wolff und bei Baumgarten[3]).

Dann aber kommt die Zeit des kritischen Empirismus, die Jahre 1762—69. Die Probleme der rationalen Theologie, durch Krusius und Newton bei Kant in Fluß gebracht, treten in den Mittelpunkt seines Interesses, und an erster Stelle die Gottesbeweise. Gerade der ontologische Gottesbeweis nun steht in engster Beziehung zu den Begriffen des Seins, der Wahrheit und der Vollkommenheit. Ist doch Gott nach der Wolffschen Philosophie noch ebenso wie in der Scholastik seit Anselm das *ens realissimum*[4]), dem Wahrheit zukommt[5]) und das zugleich das *ens perfectissimum*[6]) ist. Der ontologische Gottesbeweis

---

1) Die Reflexionen Nr. 897—902 auch für den kritischen Empirismus, also die Zeit von 1762—69, mitgelten zu lassen, halte ich nicht gut für möglich, da in dieser Zeit sowohl der Begriff des Daseins wie der der Vollkommenheit zu große Wandlungen erfahren, als daß sie noch in diesen Rahmen hineinpassen könnten. Vgl. das Folgende. — 2) Die hierher gehörigen Reflexionen sind in Erdmanns Ausgebe Nr. 897—902, S. 252f. Sie passen vollkommen in den oben entwickelten Gedankenkreis hinein, z. B. Refl. Nr. 897, S. 252: Durchgängiger Zusammenhang desjenigen, was zum Wesen gehört: *unitas* (Einheit), *consensus* (Einhelligkeit), *unicitas* (Einigkeit). Transzendentale Einheit: Ableitung des Mannigfaltigen aus einem Begriff: Wesen. Transzendentale Wahrheit: Ableitung des Mannigfaltigen voneinander: Attribute. Transzendentale Vollkommenheit: Ableitung des Begriffs aus dem Mannigfaltigen. — 3) Vgl. z. B. die oben angeführte Refl. Nr. 897, dazu Refl. Nr. 179—181, S. 54; Nr. 93, S. 30 u. a. m. — 4) Baumgarten, Met. § 806, p. 290: *Ens perfectissimum est ens reale. Ergo illi convenit realitas tanta, quanta in ente esse potest. Ens perfectissimum est realissimum, in quo plurimae maximae realitates, summum bonum et optimum metaphysice.* — 5) Met. § 822, p. 295: *Deo convenit veritas transcendentalis maxima.* — 6) Met. § 803, p. 289f.: *Ens perfectissimum est, cui summa in entibus est perfectio: in quo tot, tanta, tantum in tot et tanta consentiunt, quot, quanta, quantum in plurima et maxima possibilium in ullo ente consentire possunt. Est ergo in ente perfectissimo quaedam pluralitas absolute necessario.*

selbst bleibt wohl für Kant vorläufig noch bestehen, doch ergeben sich nun von anderer Seite, aus dem Gebiete der Erfahrung, eine Menge von Schwierigkeiten, die die objektive Gültigkeit der Transzendentalia: *Ens*, *Veritas*, *Perfectio* in Frage stellen. In der Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", 1763[1]), stellt Kant fest, daß das Dasein gar kein Prädikat von irgendeinem Dinge ist, sondern nur die Erfahrung den Menschen vom Dasein eines Dinges überzeugen kann. Damit allein schon wäre die ganze Ontologie hinfällig, die das Sein (*Ens*) als erste transzendentale Größe setzt, also völlig unabhängig von dem, was Kant unter Erfahrung versteht.

In dem „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" findet Kant die Unterscheidung von Erkenntnisgrund und Realgrund in anderem Sinne, als die Scholastiker diesen Unterschied meinten, wenn sie von einer *ratio essendi* und einer *ratio cognoscendi* sprachen. Wenn auch Urteile logisch richtig sind, so kann doch in den Dingen selbst eine Realrepugnanz liegen, von der wir nur durch Erfahrung etwas wissen können. Die Anerkennung dieser Tatsache mußte eine völlige Umwandlung des ontologischen Wahrheitsbegriffs der alten Metaphysik herbeiführen, demzufolge die Ordnung der Natur oder des Seins überhaupt zugleich eine logische Ordnung ist, gestützt auf den logischen Satz vom zureichenden Grunde.

Welche Umwandlung dann der Begriff der Vollkommenheit durchzumachen hatte, darauf weist Paulsen[2]) in einer Anmerkung hin, in der er zugleich das hier in Betracht kommende Material aus Kants vorkritischen Schriften zusammenträgt. Ich setze sie hierher: „Die eigentlich wissenschaftliche Begründung, welche die bisherige Philosophie ihrer Kombination von Metaphysik und Moral zu geben versucht hatte, nämlich die Behauptung der Identität von Dasein und Vollkommenheit (*realitas = perfectio*), hat Kant schon in den bisherigen Schriften aufgegeben. In den Betrachtungen über den Optimismus vom Jahre 1759 erkennt er noch die Formel an, daß die absolute Vollkommenheit eines Dinges in dem Grade seine Realität bestehe (Bd. II, S. 38). Dagegen in der erwähnten Stelle des einzig möglichen Beweisgrundes (I. Abt. 1. Betr. § 3; II. S. 133) widerspricht er

1) Nach Erdmann, Reflexionen 2. Band, S. XVIII, bereits im Herbst 1762 erschienen. — 2) Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, 1875, S. 89, Anm. 1.



ausdrücklich ihrer Gültigkeit und wiederholt dies in den negativen Größen (S. 100). Der dort sich findenden Andeutung einer positiven Bestimmung des Begriffs der Vollkommenheit gibt er eine kurze Ausführung in der Preisschrift: Vollkommenheit ist nicht ein Verstandesbegriff, sondern beruht auf dem Gefühl (IV. Betr. § 2; II. S. 307). In der Nachricht von seinen Vorlesungen (II, S. 319) sagt er dasselbe und nennt mit anderen Hume als Vorgänger in dieser Auffassung. — Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er gerade in diesem Punkte den ersten bedeutenden Einfluß der englischen Philosophie erfahren hat. Jene Gleichsetzung der beiden Begriffe *realitas* und *perfectio* war von alter Überlieferung und von so unbezweifeltem Ansehen in der deutschen Metaphysik, daß die Auflösung für einen sehr schwierigen Schritt gehalten werden muß."

Mit alledem war die ontologische Bedeutung der Begriffe *ens, verum, perfectum* in ihren Grundlagen erschüttert und damit die ganze Ontologie, die Wissenschaft vom Sein und seinen Prädikaten, unmöglich geworden. Da kommt die bedeutsame Wandlung hinzu, die das Jahr 1769 in Kants Ansichten brachte. Die Dissertation von 1770 zeigt ihn auf dem Standpunkt eines kritischen Rationalismus. Der Unterschied zwischen Phänomenon und Noumenon, die Idealität von Raum und Zeit, die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand sind gefunden. Die alte Ontologie kommt vorübergehend noch einmal zu ihrem Recht. Wohl wird die Sinnlichkeit als Erkenntnisquelle anerkannt, doch auf der anderen Seite wird das Gebiet des Verstandes um so schärfer gegen sie abgegrenzt. Der Verstand erkennt die Dinge, wie sie an sich sind. Er hat auch wieder eine Erkenntnis von Gottes Wesen. Gott wird ausdrücklich als *ens realissimum* und *perfectissimum* eingeführt[1]). Das Problem aber, das Kant nun für die folgende Zeit hauptsächlich beschäftigen sollte, formuliert er selbst zunächst in folgenden Sätzen: „Meine Absicht ist, zu untersuchen, wieviel die Vernunft *a priori* erkennen kann und wie weit sich ihre Abhängigkeit von der Belehrung der Sinne erstrecke, welches also die Fragen sind, über die sie ohne Beihilfe der Sinne nicht hinausgehen kann. Dieser Gegenstand ist wichtig und groß, denn er zeigt dem Menschen seine Bestimmung mit der Vernunft. Um zu diesem Endzwecke zu ge-

1) Das Nähere über diese Übergangsperiode, worauf ich für meinen Zweck nicht glaube eingehen zu müssen, findet sich bei B. Erdmann, Reflexionen, II. Einleitung, S. XXIIIff. und bei Paulsen a. a. O., S. 116ff.

langen, finde ich für nötig, die Vernunft zu isolieren, aber auch die Sinnlichkeit, und erstlich alles, was *a priori* erkannt werden kann, zu betrachten, ob es auch zu dem Gebiete der Vernunft gehört. Diese abgesonderte Betrachtung, diese reine Philosophie ist von großem Nutzen."[1]) Diese Problemstellung enthält die Grundfrage des Kritizismus: Wie ist reine Vernunfterkenntnis möglich? oder spezieller: Wie sind synthetische Urteile *a priori* überhaupt möglich? Diese Frage aber wird von Kant nicht im Interesse der Erkenntnistheorie als solcher, sondern im Interesse der Metaphysik gestellt. Sie lag von vornherein beschlossen in der Baumgartenschen Definition der Metaphysik als *scientia prima cognitionis humanae principia continens.*

Die Vernunft soll isoliert werden! Was heißt das aber, wenn wir uns Kants Begriff der Vernunft vergegenwärtigen? Wenn er sein Hauptwerk eine Kritik der reinen Vernunft nennt, so versteht er hier unter der Vernunft überhaupt das ganze obere Erkenntnisvermögen im Gegensatz zur Sinnlichkeit. Zu diesem oberen Erkenntnisvermögen gehören drei Funktionen: der Verstand, die Urteilskraft, die Vernunft im engeren Sinne. Verstand und Urteilskraft beziehen sich auf Gegenstände der Erfahrung; von ihnen ist ein objektiv gültiger Gebrauch möglich. Die Vernunft dagegen steht über dem Verstande; sie operiert nicht mehr mit in der Erfahrung gegebenen Gegenständen, sondern ausschließlich mit Begriffen, die ihr der Verstand liefert. Sie soll den mannigfaltigen Erkenntnissen des Verstandes eine systematische Einheit *a priori* geben. Daher müssen die Verstandesbegriffe zunächst untersucht werden, ehe man zur Vernunfterkenntnis fortschreiten darf. Und so ist die erste Frage: Wie läßt sich die objektive Gültigkeit der Verstandesbegriffe begreiflich machen? Die Lösung des Problems liefert das Kapitel über die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft: die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe ist nur dann zu begreifen und besteht nur dann zu Recht, wenn diese Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind. Die reinen Verstandesbegriffe sind nun nichts anderes als die Kategorien. Von diesen Kategorien gilt es zunächst ein möglichst vollständiges Verzeichnis aufzustellen. Aristoteles hatte nach Kants Meinung die Kategorien wahllos aufgegriffen. Kant sucht nun nach einem in der menschlichen Vernunft gegründeten Prinzip, aus dem er die Kategorien vollständig und mit

1) B. Erdmann, Refl. Nr. 98, S. 32.

logischer Notwendigkeit ableiten könnte. Nichts scheint natürlicher, als daß er sich auch hier, wie bei den übrigen Problemen, die ihn beschäftigten, zunächst an die ihm überlieferte Philosophie hielt und sich zu den allgemeinen Begriffen der reinen Vernunft wandte, von denen die Ontologie seiner Zeit lehrte, daß sie über den Prädikamenten, und das heißt: über den Kategorien, liegen in der Region des Transzendentalen. Aus den transzendentalen Prädikaten des Seins: *unum, verum, bonum*, mußten sich die Kategorien ableiten lassen, wenn überhaupt ein durchgängiger Zusammenhang in der ganzen Vernunfterkenntnis und den Verstandesregeln, so wie sie die Ontologie lehrte, bestehen sollte. Das hatten lange vor Kant die Scholastiker schon eingesehen, und ihre Einsicht gründete sich auf den neuplatonischen Aristotelismus, in dem Plotins Kategorienlehre mit der des Aristoteles bereits zu einer Einheit verschmolzen war. Aus der Ontologie seiner Zeit, die unmittelbar aus der Scholastik hervorgegangen war, hatte ja Kant auch die methodischen Grundfragen und die Architektonik seiner Kritik der reinen Vernunft übernommen. Auch sein Zweck war ebenso wie der der Ontologie die Errichtung eines systematischen Gebäudes aller Erkenntnisse der reinen Vernunft[1]). Wo es nur irgend möglich war, behielt er die Beziehungen zur alten Ontologie bei. So erscheint der Gedanke, die Kategorien aus den transzendentalen Begriffen *ens, unum, verum, bonum* abzuleiten, als etwas durchaus Natürliches und Verständliches.

Wie sich nun Kant die Ableitung seiner Kategorien aus diesen Begriffen des näheren gedacht hat, davon können wir uns heute kein klares Bild mehr machen. Wir wissen nur, daß er den Versuch unternahm. Die von Erdmann herausgegebenen Reflexionen geben uns in Nr. 903—905 und Nr. 585ff. nur ein paar abgerissene Andeutungen ohne inneren Zusammenhang. Da finden wir die Notizen: „Einheit (Verknüpfung, Zusammenstimmung); Wahrheit (Qualität); Vollständigkeit (Quantität)[2]). Metaphysische Einheit ist real (*substantia, ratio, totum*). Metaphysische Wahrheit: *respectus ad data, si conditiones data sunt.* Metaphysische Vollständigkeit: *omnitudo realitatis.*“[3])

Aber nicht nur für die Kategorien und ihre Ableitung aus einem Prinzip wollte Kant diese Grundbegriffe der Wolffschen Ontologie brauchbar machen, sondern er versuchte auch die

---

1) Vgl. B. Erdmann, Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, 1878, S. 17. — 2) Refl. Nr. 903, S. 252. — 3) Refl. Nr. 905, S. 253.

Einteilung des oberen Erkenntnisvermögens in Verstand, Urteilskraft und Vernunft, nach der sich die Gliederung seiner ganzen Philosophie in die drei Kritiken orientiert, von ihnen herzuleiten. In der Art der Verbindung des Mannigfaltigen findet er das Einteilungsprinzip: „Verbindung des Mannigfaltigen miteinander: Einheit—Verstand. Verbindung des Mannigfaltigen untereinander: Wahrheit—Urteilskraft. Verbindung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen: Vollkommenheit—Vernunft.“[1])

„Einheit, Wahrheit und Vollständigkeit (transzendentale Vollkommenheit) sind die Requisite jeder Erkenntnis respektive auf Verstand, Urteilskraft und Vernunft. (Zur letzteren wird apodiktische Gewißheit erfordert, d. i. vollständige Wahrheit.)

Einheit der Regel (Allgemeinheit); Wahrheit in der Subsumtion unter Regeln, denn die machen allein etwas objektiv gültig, d. i. wahr; endlich Vollkommenheit: Zusammenhang aller Prädikate in einem Prinzip. Das Wesen ist Einheit, die wesentlichen Stücke die Wahrheit, alle Attribute zusammen die Vollkommenheit.“[2])

Wie so die drei Begriffe der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die Kategorien und die Teilung des oberen Erkenntnisvermögens in sich schließen sollen, so werden sie endlich auch zu den Urteilsfunktionen in Beziehung gesetzt und sollen die Einteilung in kategorische, hypothetische und disjunktive Urteile erklären: „Die drei Begriffe der Möglichkeit eines Dinges überhaupt, Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, beziehen sich auf die drei formalen Grundsätze aller Urteile, den des Widerspruchs, des zureichenden Grundes und der Bestimmbarkeit desselben in Ansehung aller möglichen Prädikate (*judica categorica, hypothetica et disjunctiva*).“[3])

Wie aber nun Kant die Nutzlosigkeit der Bemühung, die alte Ontologie mit ihren drei universellen und inneren Prädikaten des Seins für seine kritischen Zwecke auszubeuten, eingesehen und den Grund der Ergebnislosigkeit dieser Versuche erkannt hat, geht klar aus dem Manuskript seiner Vorlesung über Metaphysik in den siebziger Jahren hervor, von dem Erdmann folgendes Bruchstück mitteilt: „Hier können wir drei Begriffe auf einmal nehmen: von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, und zwar deswegen, weil diese Sätze an sich steril sind. Es ist wahr, daß diese Begriffe sehr nützlich sind; demnach wollen wir die Begriffe nützen und aus-

1) Nr. 911, S. 255. — 2) Nr. 912, S. 255. — 3) Nr. 916, S. 257.

18*

einandersetzen, aber keine metaphysischen Grundsätze daraus herleiten. *Unum, bonum et verum seu perfectum* werden als Prädikate genommen im transzendentalen Verstande im Verhältnis aufs Wesen; im metaphysischen Verstande aber im Verhältnis auf alles Mögliche. Z. E. im transzendentalen Verstande ist jedes Ding nur eins und nicht viel; hier geht es auf sein Wesen, denn es kann nur dieses und kein anderes sein, also eins und nicht mehrere. Metaphysische Einheit ist aber die Betrachtung überhaupt aufs Mögliche; sie besteht in der Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Einheit. So ist nun metaphysische Einheit in jedem Ganzen; z. E. bei dem Menschen in seinen Gemütskräften ist Einheit . . . Einheit und Vielheit im mathematischen Verstande läßt sich nicht erklären, denn wenn ich will von verschiedenen Dingen reden, so drückt schon der Pluralis die Vielheit aus. Im philosophischen Verstande ist die Einheit die Verbindung des Mannigfaltigen in Einem . . . Diese Einheit in Betrachtung zu ziehen, ist sehr wichtig. Die philosophische Einheit im transzendentalen Verstande ist eine Einheit, die aufs Wesen selbst gehet; da ist alles tautologisch und kann nicht erklärt werden. So ist es auch mit der Wahrheit; denn die Wahrheit ist, daß ein jedes Ding das sei, was es ist; es ist also auch tautologisch. Die transzendentale Vollkommenheit ist, daß ein jedes Ding vollkommen sei, indem es alles hat, was es haben soll, um ein solches Ding und kein anderes auszumachen. Überhaupt wo es schon aufs Allgemeine und auf Alles geht, da ist die Erkenntnis gewiß leer. Alles ist *unum, verum et perfectum.* Der Autor (Baumgarten) schickt die Ordnung voraus, um die Wahrheit zu erklären. Die Ordnung ist aber von der Wahrheit unterschieden. Wahrheit ist nicht eine Eigenschaft eines Dinges, sondern eines Urteils . . . das ist die logische Wahrheit. Die trauszendentale Wahrheit ist die Übereinstimmung der Prädikate, die zum Wesen des Dinges gehören, mit dem Wesen selbst . . . Metaphysik aber ist in jedem Dinge eine Quelle von Erkenntnissen vieler Wahrheiten, die wir durch die Analysis des Begriffs und auch durch die Synthesis erkennen. Wahrheit mit dem Begriff der Verbindung[1]) verbunden betrachtet, ist der Begriff der Ordnung, die Identität der Art der Verbindung des Mannigfaltigen . . . Der Satz, der da enunziiert, worin die Verbindung des Mannigfaltigen bestehen soll, enthält den Exponenten der Ordnung. Dieses ist die Regel der Ordnung. Wenn die Regel komplett

1) Im Manuskript: Ordnung.

wäre, so wäre sie eine Richtschnur . . . Oft geht die Regel vor der Ordnung vorher, oft wird auch die Regel aus der Ordnung gezogen Es ist ein Urbild, das die Regel *a priori* enthält; sie sind die Prinzipien aller Ordnung und der Verbindung des Mannigfaltigen[1]). Plato sagt, um den Quell und Ursprung aller Dinge einzusehen, muß man aus den Ideen dieselben herleiten . . . Daß ein Ding schlechthin das ist, was es ist, das ist die Realität. Die transzendentale Vollkommenheit ist die Form aller Vollkommenheit oder die Vollständigkeit eines Dinges in Beziehung auf sein Wesen: da ist jedes Ding vollkommen . . . Die metaphysische Vollkommenheit ist der Grund der Realität. Je mehr Realitäten, je mehr metaphysische Vollkommenheit!"[2])

Dieser Abschnitt, dem Erdmann einen „Mangel an Durchsichtigkeit" vorwirft und in dessen Ausführungen er eine „scholastische Begriffssplitterung" sieht, auf deren „Diskussion des einzelnen er Verzicht leistet", gewinnt nach allem, was wir bisher über die Begriffe *ens unum, verum, bonum seu perfectum* entwickelt haben, an Klarheit. Wir hatten gesehen, wie Kant allmählich mit diesen ontologischen Begriffen des Baumgartenschen Handbuchs in Widerspruch gerät. Auch der letzte Versuch, sie für seine neue Transzendentalphilosophie nutzbar zu machen, ist — nach diesem Abschnitt zu urteilen — gescheitert. Er sieht in allem, was sich aus ihnen ableiten läßt, jetzt nur noch „sterile Sätze". Die Begriffe sind wohl an sich „sehr nützlich", aber es lassen sich keine „metaphysischen Grundsätze daraus herleiten", das heißt: die Versuche, aus ihnen die Kategorien, die Arten des oberen Erkenntnisvermögens und die Urteilsformen zu deduzieren, sind hiermit endgültig aufgegeben[3]). Wie man diese Begriffe überhaupt noch nützen kann, entwickelt Kant an den Begriffen der Einheit, Wahrheit und Vollkommen-

---

1) Im Manuskript sind die beiden letzten Sätze umgestellt. Daselbst steht ferner: „Urbild die die" und „die Verbindung". — 2) B. Erdmann, Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774. Philosophische Monatshefte XX, 1884, S. 80ff. — 3) Vgl. auch Refl. Nr. 917, S. 257: Diese Begriffe sind nicht die Kategorien von Dingen, sondern logische Kriterien der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes.

1. Einheit des Begriffs, daß er nicht ein anderer als dieser sei, oder Einheit der Bedeutung des Wortes — Klarheit.

2. Wahrheit der Elementarsätze, Vielheit derselben — Deutlichkeit.

3. Vollständigkeit der Merkmale in einer Definition — Ausführlichkeit und Präzision.

Dazu B. Erdmanns Anmerkung: Vielleicht die Fassung zur Zeit der ersten Auflage? Es würde dann begreiflich sein, weshalb Kant diese Begriffs-

heit, die lauter tautologische Sätze ergeben, aber unsere Erkenntnis nicht erweitern. Sie gehen alle aufs allgemeine. Objektive Erkenntnis aber ist nach Kants neuem Standpunkt nur aus den Einzelerscheinungen der Erfahrung zu gewinnen, und so kommt er zu dem bezeichnenden Schluß: „Überhaupt, wo es schon aufs Allgemeine und auf Alles geht, da ist die Erkenntnis gewiß leer. Alles ist *unum, verum et perfectum.*“ So gewährt uns dieser Abschnitt einen tiefen Einblick in das allmähliche Entstehen des Kritizismus. Langsam nur werden die alten Formen der Ontologie durchbrochen, nachdem Kant immer wieder versucht hat, sie auch für seine Zwecke nutzbar zu machen. Die letzte und endgültig abschließende Auseinandersetzung mit diesen Grundbegriffen der alten Ontologie bringt dann der § 12 der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Trotzdem liest Kant von Jahr zu Jahr weiter über Baumgartens Metaphysik. Wie er dabei diese Begriffe weiter behandelt hat, darüber geben die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik, von denen die über Ontologie wahrscheinlich im Wintersemester 1790—91 nachgeschrieben wurde, ein ungefähres Bild. Kant begnügt sich hier seltsamerweise mit der einfachen Interpretation des Baumgartenschen Textes, nur hier und da läßt er ein paar kritische Bemerkungen mit einfließen, die als solche allein dem Kenner seines Hauptwerkes verständlich sind; er sagt: „Es ist eine alte scholastische Lehre: *quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum.* 1. Ein jedes Ding ist einig; 2. Ein jedes Ding ist wahr. Dem Dinge Wahrheit beizulegen, ist wider den Redegebrauch; man sagt wohl: die Erkenntnis ist wahr, der Grund der Wahrheit muß in dem Dinge sein. 3. Ein jedes Ding ist vollkommen: d. h. ein jedes Ding enthält alles das, was dazu erfordert wird.“ Dann bezieht er die drei Prädikate, die in der Ontologie Bestimmungen des Seins, also der Allheit der Dinge selbst waren, nur auf die „Vorstellung“ eines Objektes, nicht auf das Objekt selbst, und fährt fort: „Die Vorstellung eines Objekts enthält: 1. Die Einheit des Bestimmbaren; 2. Die Vielheit und Zusammenstimmung der mannigfaltigen Bestimmungen untereinander; 3. Die Allheit der Bestimmungen . . . usw.“[1]) So be-

reihe, die ihn in den siebziger Jahren so mannigfach beschäftigte, aus der Bearbeitung von 1780 verbannte, während sie in der zweiten ohne irgend ersichtlichen äußeren Anlaß aufgenommen ist, trotzdem die meisten jener Veränderungen von 1786 aus solchen Anlässen hervorgegangen sind.

1) I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, herausgegeben von Pölitz, 1821, S. 42ff.

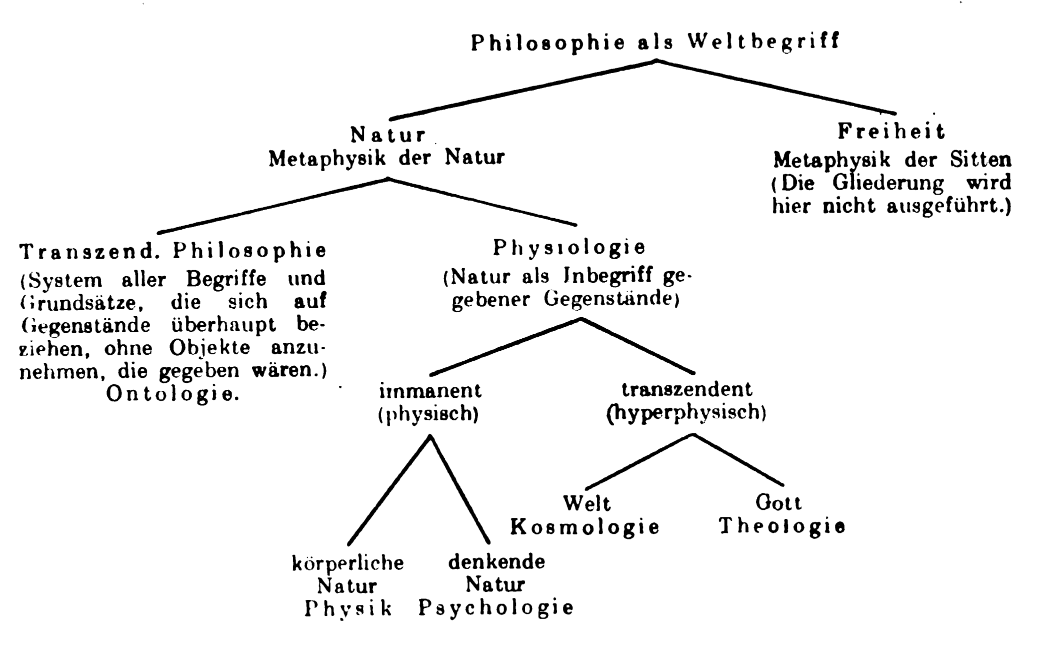
gleitet ihn die alte Ontologie ständig weiter auf seinem Entwicklungsgange. An die Stelle der scholastischen Transzendentalia, der Spitzenbegriffe der Pyramide des alle Wissenschaften umfassenden Systems, schieben sich seine zwölf Kategorien. Sie haben dieselbe Aufgabe zu leisten wie die Transzendentalia. Sie sind die „Stammbegriffe des reinen Verstandes", aus denen sich „das vollständige System der Transzendental-Philosophie" ableiten lassen soll. Kant gibt selbst die Anleitung dazu: „Wenn man die ursprünglichen und primitiven Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum[1]) des reinen Verstandes völlig ausmalen . . . Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt und z. B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes, den Prädikamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung usw. unterordnet. Die Kategorien, mit den *modis* der reinen Sinnlichkeit oder auch untereinander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe *a priori*, die zu bemerken und womöglich bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde."[2]) Aber auch der Sinn, den diese Begriffspyramide in der Scholastik hatte, und der darin bestand, daß sie in ihren letzten Gliedern die einzelnen Wissenschaften in systematischer Ordnung darstellte, bleibt bei Kant erhalten. „Über diese Tafel der Kategorien", sagt er, „lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten. Denn daß diese Tafel im theoretischen Teile der Philosophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich sei, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, sofern sie auf Begriffen *a priori* beruht, vollständig zu entwerfen und sie mathematisch nach bestimmten Prinzipien abzuteilen, erhellt schon von selbst daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Verstande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhandenen spekulativen Wissenschaft, ja sogar ihre Ordnung Anweisung gibt, wie ich denn auch anderwärts eine Probe gegeben habe."[3]) Dies ist geschehen in der

---

1) Ein Stammbaum ist seiner äußeren Struktur nach nichts anderes als eine Begriffspyramide. — 2) Kritik d. r. V. S. 108. — 3) Ebd. S. 109f.

transzendentalen Methodenlehre, und zwar in dem Abschnitt über die Architektonik der reinen Vernunft. Hier fordert Kant: „Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem System die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee."[1]) So bleibt auch bei Kant das Hauptziel der Scholastik, das Streben nach einer „Summa" aller Wissensgebiete in systematischer Ordnung erhalten. Während aber die Scholastiker sich an dem vorhandenen Wissensstoff orientierten und ihr System so einrichteten, daß alles in ihm seinen Platz fand, verwirft Kant diese Methode als nur „technisch" und fordert eine ausschließlich aus Vernunftprinzipien abgeleitete Ordnung: „Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine *a priori* aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzweck der Vernunft, sondern empirisch nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kann), entworfen wird, gibt technische, dasjenige aber, was nur zufolge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke *a priori* aufgibt und nicht empirisch erwartet), gründet architektonische Einheit. Nicht technisch, wegen der Ähnlichkeit des Mannigfaltigen oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntnis *in concreto* zu allerlei beliebigen äußeren Zwecken, sondern architektonisch, um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einzigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen, dessen Schema den Umriß (*monogramma*) und die Einteilung des Ganzen in Glieder der Idee gemäß, d. i. *a priori* enthalten und dieses von allen anderen sicher und nach Prinzipien unterscheiden muß."[2]) Kant entwickelt nun selbst das System der Wissenschaften aus der Idee der Philosophie als Weltbegriff (*conceptus cosmicus*) heraus, das sich in folgender Begriffspyramide ohne weiteres darstellen läßt:

1) Ebd. S. 860. — 2) Ebd. S. 861f.



Kant schließt seine Deduktion dieses Systems mit den Worten: „Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Hauptteilen: 1. der Ontologie; 2. der rationalen Physiologie; 3. der rationalen Kosmologie; 4. der rationalen Theologie. Der zweite Teil, nämlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwei Abteilungen: die *physica rationalis* und *psychologia rationalis*[1])." Betrachten wir nur die Endglieder dieses Systems, dem Kant besonders bei der Ausarbeitung seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" und der „Metaphysik der Sitten" folgte, die Reihe: Ontologie, Physik, Psychologie, Kosmologie, Theologie, zu der auf der andern Seite in der Metaphysik der Sitten die Pflichten des Menschen gegen sich selbst (Ethik) und die Pflichten gegen andere (Ökonomik und Politik) kommen, so entdecken wir, daß der ganze Inhalt einer scholastischen Summa und zugleich das System der Wolffschen Philosophie hier wohlerhalten sind. Nur die Reihenfolge der Disziplinen ist zum Teil eine andere. Die Theologie stand bei den Scholastikern meist hinter der Ontologie, Kosmologie und Psychologie fielen unter die Physik. Kant hat also mit aller kritischen Besinnung auf die Prinzipien *a priori* der reinen Vernunfterkenntnis nichts

1) Ebd. S. 874f.

wesentlich anderes gefunden als — die scholastische Summa; nur daß dieses System für ihn nicht mehr die Ordnung der Dinge selbst darstellt, sondern allein die transzendentale Ordnung, die sich aus der Struktur der menschlichen Vernunft ergibt. Und doch gibt er gerade hier zu, daß Vernunft und Natur aufeinander irgendwie angelegt sind; denn: „wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit, ich will nicht sagen der Form (denn darin mögen sie einander ähnlich sein), sondern dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit existierender Wesen nach, daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit den anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken läßt), so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar nicht stattfinden, und es würde selbst kein Begriff von Gattung oder irgendein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu tun hat. Das logische Prinzip der Gattungen setzt also ein transzendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenstände, die uns gegeben werden, verstehe) angewandt werden soll. Nach demselben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob wir gleich ihren Grad *a priori* nicht bestimmen können), weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.“[1]) Das hier sich vordrängende realistische Motiv aber verklingt rasch in den folgenden Ausführungen, und schließlich erscheint die Denkform der Begriffspyramide nur noch als ein „allerdings rechtmäßiges und treffliches regulatives Prinzip der Vernunft, welches aber als ein solches viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihm gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen“. Trotz dieser Einsicht in das Wesen dieser Denkform überläßt sich Kant ihrer Führung, arbeitet mit ihren Denkmitteln und erscheint scholastischer als die Scholastiker selbst, die er überwunden zu haben glaubte.

Zwischen der großen Revolution der Denkungsart, die er so emphatisch ankündigte, und dem barocken Gedankengebäude, das er selbst errichtete, besteht ein unfaßbarer Widerspruch. Das Gebäude wird Flickwerk. Man könnte meinen, Kant war zu alt, als ihm sein Denken in eine von ihm selbst gewaltig überschätzte Revolution geriet, und so habe er nicht mehr die Kraft

1) Ebd. S. 681 f. Vgl. S. 688.

besessen, ganze Arbeit zu tun, völlig niederzureißen und ganz neu aufzubauen, oder ganz ehrlich zu sein und das Bauen überhaupt zu lassen, da sich mit dem, was neu an Kants Gedanken ist, gar kein System bauen läßt. Das trifft aber nicht zu, da er auch in jüngeren Jahren nie den Mut besaß, ganze Arbeit zu verrichten. Wenn man mit etwas Gefühl und Verständnis für Geradlinigkeit und Konsequenz des Denkens und der Gesinnung das Studium Kants nicht nur einmal betreibt, um ihn kennen zu lernen, sondern immer wieder gründlich vornehmen muß, so wird man bald eine Art Charakterfehler entdecken, der peinlich hervortritt und zu seinem Wesen, auch zu seiner Denkerpersönlichkeit gehört. Schon die Naturgeschichte und Theorie des Himmels hinterläßt keinen reinen und ungetrübten Eindruck. Kant weiß, daß er im Geiste Demokrits und Epikurs sein Weltbild aufbaut, aber ein Atheist wie sie möchte er um Gottes und der Theologen willen, die er fürchtet, nicht sein. Er widmet sein Werk mit hochtönenden Worten Friedrich dem Großen als dem Vertreter der Aufklärer, aber er hat nicht einmal den Mut, seinen Namen darunterzusetzen. Er begrüßt in dem berühmten Aufsatz „Was ist Aufklärung?" begeistert die Aufklärung als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit", aber er unterscheidet fein und feige zwischen dem öffentlichen und dem privaten Gebrauch der Vernunft: „Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf." Auf Grund dieser Unterscheidung gibt er dem Geistlichen den klugen, aber ethisch recht bedenklichen Rat: „Ebenso ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu tun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzuteilen. Es ist hierbei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn was er zufolge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vor-

schrift und im Namen eines anderen vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: Unsere Kirche lehrt dieses oder jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient ... Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen." Das sind nicht nur gelegentliche Äußerungen, Kant spricht hier von seinen eigenen Gewissensnöten und der Art, wie er über sie hinwegkam. Die Methode, die er hier dem Geistlichen empfiehlt, war seine eigene. Auch er las im privaten Gebrauche seiner Vernunft weiter über Baumgartens Metaphysik und hielt die Schultradition hoch, obgleich längst andere Gedanken ihn erfüllten und er an ihre Wahrheit nicht mehr glaubte. Wie er dem Geistlichen rät, im Falle anderer Meinung zu sagen: „Die Kirche lehrt" (*Reservatio mentalis*: Ich aber denke darüber ganz anders), so drückte er sich in seinen eigenen Kollegs nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft aus: „Der Autor (Baumgarten) sagt" (*Reservatio*: Womit nicht gesagt ist, daß ich das auch meine). Auch Kant trat als Gelehrter mit seinen kritischen Schriften vor die Öffentlichkeit, blieb aber als Lehrer in den ausgefahrenen Geleisen. Als ihm dann von oben her Vorwürfe über den unchristlichen Inhalt seiner Schriften, insbesondere des Buches über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft gemacht wurden und es in der königlichen Kabinettsordre hieß: „Wir haben Uns zu Euch eines besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müsset, wie verantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten handelt", konnte er von seinem Standpunkte aus antworten, als „Lehrer der Jugend", das heißt in seinen Vorlesungen, habe er, seiner Vorlage (Baumgarten) wie auch seinem Grundsatze strenger Scheidung der Wissenschaften gemäß, Bibel und Christentum überhaupt nicht behandelt. Sein Buch über die Religion sei für das große Publikum unverständlich und nur für „Fakultätsgelehrte" bestimmt, die das Recht freier Prüfung nach bestem Wissen und Gewissen besitzen müßten, während freilich die „Volkslehrer" in Kirchen und Schulen an die von der Regierung sanktionierte „öffentliche Landesreligion" gebunden seien[1]). Das alles ist nicht nur Diplomatie, sondern entspringt dem Charakter

1) Aus K. Vorländer, I. Kants Leben, 2. Aufl., 1921, S. 184.

Kants, wie er sich auch in seinen Schriften ausdrückt. Auch in ihnen gibt es eine radikale Grundströmung, die aber, wenn es an die eigentlichen weltanschaulichen Probleme herangeht, vorsichtig eingeschränkt und zugedeckt wird. Fichte, der in Charakterfragen einen sehr scharfen Instinkt besaß, hatte so unrecht nicht, wenn er Kant einen „Dreiviertelskopf" nannte. Kant spielt gern mit dem Feuer, bläst auch manchmal beherzt hinein; wenn aber die Flamme hell emporlodern will, reißt er rasch alles auseinander, so daß man nur noch harmlosen Qualm sieht. Und so hat er immer ein wenig Angst vor seiner eigenen Courage. Was er in der Kritik der reinen Vernunft zerstören wollte, hat er nur zur Hälfte niedergerissen, und was er in der Kritik der praktischen Vernunft auf der anderen Seite wieder aufbaute, ist auch nichts Ganzes geworden. So gelingt es ihm auch nicht, die scholastische Denkform, mit der er zu arbeiten gewöhnt ist, deren Wesen er aber als reine Form durchschaut hat, gänzlich aufzugeben. Diese Denkform drängt zum pyramidenförmig gebauten System. Der radikale Kant will kein System, sondern Kritik aller Systematik und Spekulation, eine Kritik, die, bis ans Ende konsequent verfolgt, zur gänzlichen Entwertung und darum Aufgabe aller rationalen Philosophie führen müßte. Dazu aber kann er sich nicht entschließen, und so baut er mit denselben Denkmitteln, deren Unzulänglichkeit für die Erfassung der Wahrheit er durchschaut hat, selbst an einem rein spekulativen System. Die Ehrlichkeit der scholastischen Systematiker bestand darin, daß sie an die Fähigkeit der Vernunft, die Wirklichkeit in Begriffen zu erfassen, glaubten. Die Halbheit des Kantschen Philosophierens besteht darin, daß er — wie übrigens auch schon die Nominalisten des Mittelalters — diesen Glauben nicht mehr hat und aus der Naivität zum Durchschauen des wahren Sachverhalts erwacht ist, aber dennoch so weiter spekuliert, „als ob" er diesen Glauben noch hätte, dem er selbst die Realität, auf die aller Glaube seinem Wesen nach gehen muß, entzog. Hieraus läßt sich wenigstens zum Teil die zwiespältige Wirkung der Werke Kants erklären, in denen man bald die radikalen, gänzlich metaphysikfeindlichen, bald die das metaphysisch-scholastische Spekulieren fortsetzenden Züge als die einzig wesentlichen hervorhob. Nur einer, Johannes Volkelt, ist in seinem zu Unrecht heute fast vergessenen Werke[1]) allen Zügen gleichmäßig gerecht geworden.

1) Kants Erkenntnistheorie, 1879.

Kants wesentliche Leistung für unser Problem ist darin zu sehen, daß er die Denkform der Begriffspyramide zuerst als reine Form des Vernunftdenkens erkannt hat, und zwar gleich vollständig in allen Motiven, die sich in ihr zu einer unauflösbaren Einheit der Struktur verweben. Er hat zunächst bei der Behandlung der Begriffe Raum, Zeit und Kausalität die merkwürdige Eigenschaft der menschlichen Vernunft entdeckt, die wir oben den *horror* vor dem *regressus in infinitum* nannten. Er erklärt, die Verknüpfung aller Erscheinungen zu Reihen, in denen immer eine Erscheinung die andere voraussetzt, zu einem *regressus* nach der einen und einem *progressus* nach der andern Seite sei der menschlichen Vernunft als das ihr eigentümliche Geschäft „aufgegeben". „Denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, daß dadurch etwas auf eine Bedingung und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor einer transzendentalen Kritik. Es ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und soweit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt."[1]) Diese Aufgabe der Vernunft ist als solche unendlich und führt zu unendlichen Reihen, von denen jede einen *regressus* und einen *progressus in infinitum* darstellt. Den Schwebezustand zwischen zwei Unendlichkeiten aber erträgt die Vernunft nicht; er wird von ihr selbst aufgehoben, und zwar wieder durch eine zu ihrem Wesen gehörende Eigenschaft, die Kant ein „Interesse der Vernunft" nennt: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgendeinem System mit anderen zusammenzustehen. Die Sätze der Antithesis (in der Antinomientafel, die für die Kosmologie den räumlichen, zeitlichen und ursächlichen *regressus in infinitum* behaupten) sind aber von der Art, daß sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen gibt es über einem Zustand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Teile immer noch andere, wiederum teilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum ebensowohl anderweitig erzeugt war, und im

1) Kritik d. r. V. S. 526.

Dasein überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgendein unbedingtes und erstes Dasein anzuerkennen. Da also die Antithesis nirgend ein Erstes einräumt und keinen Anfang, der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, so ist ein vollständiges Gebäude der Erkenntnis bei dergleichen Voraussetzungen gänzlich unmöglich. Daher führt das architektonische Interesse der Vernunft, (welches nicht empirische, sondern reine Vernunfteinheit *a priori* fordert) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Thesis bei sich. Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen und die Behauptungen der Vernunft gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen, so würde ein solcher, gesetzt, daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er sich zu einer oder anderen der strittigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein."[1]) Was Kant die „architektonische Natur" der Vernunft nennt, ist nichts anderes als die Denkform der Begriffspyramide, die von einem als Ursprung gesetzten Prinzip, einem Unbedingten, einem Absoluten, einer Idee ausgeht, die zugleich die oberste Gattung darstellt, unter die alles andere klassifiziert und spezifiziert wird. Kant hat selbst dieses Verfahren und seinen Sinn treffend charakterisiert: „Die empirische Spezifikation bleibt in der Unterscheidung des Mannigfaltigen bald stehen, wenn sie nicht durch das schon vorhergehende transzendentale Gesetz der Spezifikation, als ein Prinzip der Vernunft, geleitet worden, solche zu suchen und sie noch immer zu vermuten, wenn sie sich gleich nicht den Sinnen offenbart . . . Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld 1. durch ein Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und, um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Prinzipien der Homogeneität, der Spezifikation und der Kontinuität der Formen nennen. Das letztere entspringt dadurch, daß man die zwei ersteren vereinigt, nachdem man sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen als im Herabsteigen zu niederen Arten den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdann sind

1) Ebd. S. 502f.

alle Mannigfaltigkeiten untereinander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen."[1]) So hat Kant einen vollen Einblick in die ganze Technik dieser Art des Denkens, die er selbst meisterhaft übt, aber zugleich ihr Wesen durchschaut. Seine Beschränktheit aber besteht darin, daß sich seine Kritik ausschließlich gegen diese Form des Denkens in der Begriffspyramide mit allem, was zu ihr gehört, richtet, und daß er sie für die einzige Form hält, in der überhaupt gedacht werden kann. Daß es Philosophen gab, die nicht in dieser Form dachten und auf deren Denken deshalb seine Kritik gar nicht zutrifft, hat er nicht gesehen. In dem Kapitel über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, in den Abschnitten über die Antinomien der rationalen Kosmologie und an einzelnen Stellen der Kritik der Urteilskraft gerät er in die Nähe der Denkform des Gedankenkreises, aber er begreift sie nicht als eine von der seinen *toto genere* verschiedene. Die weitere Entwicklung der idealistischen Philosophie von Kant über Fichte und Schelling zu Schleiermacher und Hegel läßt sich weit besser verstehen, wenn man sie nicht nur als eine Weiterentwicklung der Gedanken Kants, sondern vielmehr als eine immer entschiedenere Abkehr von seiner durch ihn selbst gerichteten Denkform und ein immer tieferes Eindringen in die Kant verschlossene Form des mystischen Denkens auffaßt, die wir als die Denkform des Gedankenkreises und — bei Hegel — des Kreises von Kreisen bezeichnet haben.

Fichte unterscheidet sich von Kant von vornherein dadurch, daß er klar und entschieden das System, und nur das System der reinen Vernunft will, aber auf den Grundlagen, die Kant geschaffen hat. Ein ontologisches System ist nach der Kritik Kants nicht mehr möglich. Das System der Begriffe kann nicht mehr das System der Welt sein. Wenn aber Wissenschaft nach Kant darin besteht, daß die menschliche Vernunft der Natur die Gesetze vorschreibt, weil „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt", so muß wenigstens ein System der Wissenschaften im Sinne Kants als System der Vernunftprinzipien, mit denen der Mensch die Natur bearbeitet, möglich sein. So wird von Fichte entschlossen jede Beziehung zur alten Ontologie aufgegeben. Die ganze Philosophie wird zur Wissenschaftslehre: „Das Objekt der Wissenschaftslehre ist das System des menschlichen Wissens." Dieses System aber muß

1) Ebd. S. 685f.

aus dem Ich selbst herausentwickelt werden durch die Spontaneität des menschlichen Verstandes, durch das transzendentale Denken, wie es Fichte schildert: „Nun ist insbesondere das transzendentale Denken von dem gewöhnlichen darin durchaus verschieden, daß das letztere durch ein Untenliegendes, das schon durch seine Natur abgesondert und bestimmt sein soll, gehalten und gleichsam getragen wird, das erstere aber schlechthin nichts zum Objekt hat, außer sich selbst, daher nur von sich selbst getragen und nur durch sich selbst gesondert, geteilt und bestimmt wird. Sogar der Geometer hat die Linien und Figuren an der Tafel, durch die er seine Anschauung fixiert; der Wissenschaftslehrer hat durchaus nichts als sich selbst und seine freie Reflexion. Diese soll er nun durch eine lange Reihe hindurch tragen, bei jedem neuen Gliede alles Vorhergehende durchaus bestimmt gegenwärtig haben, und bei dieser Fertigkeit dennoch die ganze Reihe hindurch zugleich auch im Schweben bleiben und keine Bestimmung ganz abschließen, indem er bei jedem folgenden Gliede alle vorhergehenden wiederum weiter wird bestimmen müssen. Es leuchtet ein, daß bei ihm nicht bloß das gewöhnliche Vermögen der Aufmerksamkeit und Selbsttätigkeit des Geistes, sondern zugleich die habituell gewordene Fähigkeit vorausgesetzt werde, seinen ganzen Geist vor sich hinzustellen und zu fixieren, in demselben auf das feinste oder gröbste zu sondern, zusammenzusetzen, und das Zusammengesetzte wieder zu sondern, mit fester unverrückter Hand, und mit der Sicherheit, daß stets alles ihm so bleibe, wie er es gelassen hat. Es leuchtet ein, daß dieses nicht bloß ein höherer Grad, sondern eine ganz neue Art von Geistesarbeit sei, dessen gleichen es zuvor nicht gegeben."[1]) Die Bewegung des eigenen Denkens soll hier zur Systembildung führen. So erhält Fichte, da sein Denken sich nicht Gegenständen gegenüberstellt, die geordnet, klassifiziert und einander unter- und übergeordnet werden können, keine Begriffspyramide, sondern eine eigentümliche Reihe, die sich bald in zwei und mehr parallel laufende Reihen spaltet, dann aber wieder zu einer zusammenzieht, die schließlich in ihren Ursprung zurücklaufen soll. Seine Denkform steht in der Mitte zwischen Kant und Hegel, und Jonas Cohn bemerkt sehr richtig von Fichtes Dialektik: „Sie ist ein eindeutig fortschreitendes, in sich zurücklaufendes, geschlossenes System, das aber — trotz der Rückkehr zum Ausgangspunkt — einen ausgezeichneten Ausgangspunkt besitzt,

1) Sonnenklarer Bericht, S. 74f., bei Medicus III, S. 616f.

nicht, wie ein Kreis, lauter gleichwertige Punkte.“[1]) Fichte bleibt in der Dialektik, die zwischen Ich und Nicht-ich hin- und herschwingt, stecken. Die Denkform der Begriffspyramide aber kann sich nur bewähren an Gegenständen, die dem Ich gegenübergestellt werden, entweder (wie in der Scholastik, bei Aristoteles und Platon) als wirklich unabhängig von ihm existierende, oder (wie bei Kant) wenigstens als Vorstellungen oder bloße Bewußtseinsinhalte, die sich das Ich nicht erst (wie bei Fichte) zu schaffen braucht, sondern als das Gegebene in sich vorfindet. So sind die Neukantianer, die mit Bewußtseinsinhalten arbeiten, wieder zu Systemen und Systemansätzen gekommen. So gelangt Driesch vom Standpunkt des theoretischen Solipsismus, den er mit Fichte im Prinzip teilt, dennoch zu einem System in Form der Begriffspyramide[2]), zu einer Ordnungslehre, weil er nicht wie Fichte von dem Grundsatz „Ich ist Ich“, sondern von dem wesentlich anderen: „Ich habe bewußt etwas, und dieses Etwas ist ein geordnetes“ ausgeht. So gelangen die modernen Wertphilosophen, besonders Münsterberg[3]) und Rickert[4]) von Fichte ausgehend doch zu einem pyramidenförmig geschlossenen System der Kulturphilosophie, weil sie die vom Ich geschaffenen Werte als objektive Gebilde, an denen die Arbeit des gliedernden Denkens geübt werden kann, dem Ich gegenüberstellen.

Überblicken wir den von Platon bis hierher zurückgelegten Weg, so läßt sich erkennen, daß sich die Denkform, die Platon geschaffen hat, durch Jahrtausende in allen ihren wesentlichen Zügen erhielt. Solange das Denken sich an die logischen Gesetze bindet, die Aristoteles zuerst formuliert hat, wird es auch zur Systematisierung in der Form der Begriffspyramide gedrängt, mögen die Gegenstände, die systematisiert werden sollen, als real und außerhalb des Bewußtseins vorhanden oder nur als Erscheinungen und Bewußtseinsinhalte betrachtet werden. Stellen wir auch am Schlusse dieses Kapitels die wesentlichen Merkmale der Denkform, von der es handelt, zusammen, so ergibt sich folgende Übersicht:

I. Der metaphysische Grund, aus dem die Denkform des Rationalismus erwächst, ist die ideale Welt der Begriffe und idealen Gegenstände. Diese stellen statische Größen dar, die

1) Theorie der Dialektik, 1923, S. 38. — 2) Vgl. die das System graphisch darstellende Tabelle am Schluß der Ordnungslehre, 2. Aufl. 1923, S. 462ff. — 3) Philosophie der Werte, 1908, 2. Aufl. 1921. — 4) System der Philosophie, I. Teil, 1921; vgl. besonders die Tabelle am Ende des Bandes, in der das System in einem Schema dargestellt wird.

sich nicht verändern und zwischen denen es keine fließenden Übergänge gibt. Ob diesen Begriffen wie bei Platon eine reale Existenz oder wie bei Plotin eine zeugende Kraft zugeschrieben wird, oder ob sie wie bei Kant nur als die im Subjekt bereitliegenden Formen betrachtet werden, in denen alle „vernünftigen" Menschen denken müssen, ist für die Art, wie mit ihnen gearbeitet wird, gleichgültig. Sie sind hier wie dort das *a priori* Gegebene, das, was an die Erscheinungen herangetragen wird, um diese an ihnen zu messen und nach ihnen zu ordnen. Sie sind die Voraussetzung aller Erkenntnis und zugleich die konstituierenden Formen der wissenschaftlich geordneten Erfahrung. Was nicht in sie eingeht, bleibt bei Platon als das Nichtseiende, bei Kant als das Ding an sich unter der Schwelle der Erkenntnis und alles dessen, was für den Menschen ein Sein ist und als solches erkannt werden kann.

II. Die Logik.

1. Da diese Begriffe durch systematisch von Stufe zu Stufe aufsteigende Abstraktion gewonnen sind, läßt sich unter ihnen eine Ordnung herstellen, in der ein Begriff von weiterem Umfang immer die von nächstengerem Umfang unter sich begreift. Unter den Begriff mit dem weitesten Umfang und dem geringsten Inhalt lassen sich schließlich alle so ordnen, daß eine Begriffspyramide als Ordnungsschema entsteht, die zugleich das philosohpische System darstellt.

2. Die Urteile dienen zur Bestimmung eines Gegenstandes zum Zweck seiner Einordnung in ein solches System oder in ein Teilsystem derselben Struktur. Hierzu sind zunächst Urteile nötig, die an den zu ordnenden Gegenständen (Subjekten) Merkmale hervorheben (Prädikate), von denen die Stellung des Gegenstandes im System abhängt. Die Merkmalkomplexe, die den Inhalt der abstrakten Vorstellungen ausmachen, stehen einander nicht als gänzlich verschiedene gegenüber; vielmehr haben stets mehrere Inbegriffe von Merkmalen einen Teil der Merkmale gemeinsam. Wird dieser gemeinsame Teil für sich zum Denkgegenstand gemacht, so entsteht die Gattung (γένος), der die inhaltsreicheren Merkmalkomplexe als Arten (εἴδη) gegenüberstehen. Logisch bestimmt wird das Verhältnis von Gattung und Art, wenn die Arten gegenüber der Gattung je ein näher bestimmtes Merkmal aufweisen (spezifische Differenz, διαφορὰ εἰδοποιός). Die Gattung entsteht aus den Arten analytisch durch Zerlegung des Inhalts der Artvorstellung und Weglassung der spezifischen Differenz. Die Arten entstehen aus der

Gattung synthetisch durch Hinzufügung der spezifischen Differenz. Alle diese Operationen werden durch logische Urteile ausgeführt, in denen nicht beliebige Merkmale als Prädikate von einem Subjekt ausgesagt werden, sondern solche, die für die Systematik Bedeutung haben. Das Urteil: Der Hund ist ein treues Tier, interessiert den Logiker und damit den Wissenschaftler nicht, da eine Ordnung der Tiere nach ihrer Treue und Untreue kein System ergibt. Das Urteil: Der Hund ist ein Säugetier, ist dagegen logisch wertvoll, weil es eine Einordnung in das System ermöglicht. Die logischen Urteile unterstehen ferner

a) dem Gesetz des Widerspruchs: Es ist denkwidrig, von demselben Gegenstande für dieselbe Zeit und in derselben Beziehung kontradiktorisch Entgegengesetztes zu behaupten;
b) dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten: Von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen muß entweder das eine oder das andere wahr sein; ein Drittes ist nicht möglich;
c) dem Gesetz des Grundes: Jedes Urteil muß einen Grund haben. Wenn der Grund gegeben ist, so ist auch die Folge gegeben.

3. Der Beweis besteht aus Urteilen, die zu Schlüssen, Syllogismen, geordnet sind, die sich wieder zu Schlußketten zusammenfügen.

VI.

ANTINOMIEN.

> Die Größe wird von uns auf zweierlei Weise begriffen, nämlich einerseits abstrakt oder oberflächlich, wenn wir sie vorstellen, andererseits als Substanz, was allein durch den Intellekt geschieht. Wenn wir daher die Größe ins Auge fassen, wie sie im Vorstellungsvermögen ist, was häufig geschieht und uns leichter fällt, so wird sie als endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt (das heißt: mathematisch) erscheinen; fassen wir sie aber ins Auge, wie sie im Intellekt ist, und begreifen wir sie, sofern sie Wesenheit ist, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie als unendlich, einzig und unteilbar. Spinoza.

Vergleichen wir die bisher dargestellten Denkformen und die zu ihnen gehörenden Weltanschauungen mit den Weltanschauungstypen, die Dilthey aufgestellt hat[1]), so scheinen die auf verschiedenen Wegen erreichten Ergebnisse annähernd dieselben zu sein. Dem, was Dilthey den objektiven Idealismus nannte mit seinen Hauptvertretern Heraklit, Stoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, entspricht im ganzen die Denkform des Gedankenkreises, nur daß Hegel als ein Denker besonderer, wenn auch verwandter Struktur abgelöst wurde, während Leibniz und Spinoza ganz auszuscheiden sind, da ihr Denken nicht dialektisch verläuft, sondern stets mathematisch, syllogistisch ist und an die Form der Begriffspyramide gebunden bleibt[2]). Merkwürdig ist, daß Dilthey meist die verschwommenen und unreinen Typen bevorzugt hat, während wir zur Herausarbeitung der Denkform die

---

1) Siehe oben S. 42f. — 2) Leibniz gehört zu den Mischtypen. Von der rein mathematischen Denkform sucht und findet er den Übergang zur Form des Gedankenkreises. Sein Denken orientiert sich, wo er die Region der reinen Logik verläßt, zunächst an Mechanismen, formt diese selbst aber im weiteren Verlauf des Denkprozesses in Organismen um. Wie das gemeint ist, mag ein Beispiel aus der Monadologie § 64 (Bd. 2, S. 450 der Ausgabe von Buchenau-Cassirer) verdeutlichen: „Jeder organische Körper eines Lebewesens ist demnach eine Art göttlicher Maschine oder natürlichen Automats, der alle künstlichen Automaten unendlich weit übertrifft



reinen Dialektiker Heraklit, Paulus, Simon Magus, Meister Eckhart und andere heranzogen. Diltheys Idealismus der Freiheit, zu dem er Platon, die christliche Spekulation, Kant, Fichte, Maine de Biran rechnet, steht in enger Beziehung zur Denkform der Begriffspyramide. Doch haben wir auch hier oft andere Vertreter gewählt, weil bei ihnen das Typische der Denkart klarer hervortritt. Der dritte Weltanschauungstypus, den Dilthey für den einfachsten hält und mit dem er beginnt, der Materialismus = Positivismus, vertreten durch Demokrit, Epikur, Hobbes, die Enzyklopädisten, Comte, Avenarius, wurde bisher noch gar nicht berücksichtigt, und die Frage liegt nahe, ob auch ihm eine besondere Denkform entspricht, aus der sich die Struktur dieser markanten Weltanschauung mit derselben inneren Notwendigkeit ergibt, wie bei den anderen aus der Form des Denkens unmittelbar erwachsenden Weltanschauungen und Weltbildern. Liest man die Texte, die von Denkern dieser Gattung verfaßt sind, so tritt auf den ersten Blick hervor, daß sich ihr Denken in den Formen des reinen Rationalismus nach den Regeln der traditionellen Logik bewegt. Hier ist nichts „tiefsinnig", hier werden keine Sätze gebaut, die den Gedanken kreisförmig zurückbiegen oder Widersprechendes zusammenzwingen. Alles ist entweder klare Beschreibung von Sachverhalten oder logisch-syllogistische Folgerung aus möglichst einfach formulierten Prämissen. Der Satz vom Widerspruch beherrscht durchweg das Denken, und auch die Ordnung der Begriffe nach Arten und Gattungen ist nichts Seltenes. Betrachten wir aber nicht nur die Denkform, sondern auch die Weltanschauungen und Weltbilder dieser Philosophen, so fällt sofort auf, daß diese wesentlich

---

Denn eine durch menschliche Kunst gebaute Maschine ist nicht Maschine in jedem ihrer Teile; so hat z. B. der Zahn eines Messingrades Teile oder Stückchen, die für uns nichts Kunstvolles mehr enthalten und denen man nichts von der Maschine anmerken kann, für die das Rad bestimmt war. Die Maschinen der Natur jedoch, d. h. die lebenden Körper, sind noch Maschinen in ihren kleinsten Teilchen bis ins Unendliche. Das eben macht den Unterschied zwischen Natur und Kunst, oder auch zwischen der göttlichen Kunst und der unsrigen aus." Solche Maschinen aber sind keine Mechanismen mehr, sondern Organismen. Der graduelle Unterschied, den Leibniz hier konstruieren will, ist tatsächlich ein prinzipieller. Der Sinn der Monadologie läßt sich daher ohne weiteres in der Sprache des Mystikers ausdrücken, die Leibniz selbst vermieden hat: man kann sehr wohl sagen: die Monade ist Eins und Vieles, klein und zugleich groß, Mikrokosmos und Makrokosmos zugleich, Eins und Alles, usw. — Mit Spinoza verbindet Leibniz die mathematische Methode und das Denken der transfiniten Unendlichkeit, wie weiter unten gezeigt werden soll.

anders aussehen als die durch die Denkformen des Gedankenkreises und der Begriffspyramide geschaffenen. Nur der Vergleich kann hier weiterführen und die Augen öffnen, so daß die wesentlichen Unterschiede sichtbar werden.

In der Antike galt Demokrit als Antipode Heraklits, aber auch Platon empfand Demokrit als seinen Gegner und behandelt ihn trotz mancher Ausbeutung seiner Gedanken mit stummer Feindseligkeit. Die Akademiker, die Platons Erbe verwalten, sind dann ebenso Gegner der Stoiker, der Erben Heraklits, wie der Epikureer, die Demokrits Lehren fast unverändert übernahmen und ausbauten. Hier wurden im Kampfe der Schulen miteinander die Wesensverschiedenheiten des Denkens und der Weltanschauung klar erfaßt und scharf herausgearbeitet, und spätere Generationen konnten sich nicht genug tun, in den Doxographien die sich radikal widersprechenden Meinungen der Philosophen aneinanderzureihen, um hierdurch die Philosophie als solche *ad absurdum* zu führen und der Skepsis in allen weltanschaulichen Fragen den Boden zu bereiten. Am handgreiflichsten trat der Widerspruch hervor bei den Denkern, die sich an Heraklit anschlossen, und bei denen, die Demokrits Lehren folgten. Wenn Heraklit der weinende, Demokrit der lachende Philosoph genannt wurde, so empfand man dabei wohl den Gegensatz der Grundstimmung der Weltanschauung, der sich besonders aus dem Widerspruch zwischen dem pessimistischen Gedanken einer ewigen Wiederkunft aller Dinge im Kreis des Werdens und dem optimistischen eines ständig aufwärts und vorwärts eilenden Fortschritts, der Verneinung und der Bejahung der Kultur und des Lebens ergab, als im Charakter beider Denker begründet. Damit ist aber die prinzipielle Gegensätzlichkeit, die zwischen beiden bestand, nur im allgemeinen erfaßt und angedeutet, nicht in allen Einzelheiten eingesehen. Soll hier nun in einzelnen Zügen die Denkform Demokrits herausgearbeitet und der des Heraklit gegenübergestellt werden, so genügt dazu oft das spärliche Material an Fragmenten nicht, das wir von beiden haben. Wir müssen ihre Anhänger und Nachfolger hier und da mit heranziehen und bei Stoikern und Epikureern die Ergänzungen suchen, die notwendig gebraucht werden, um die Struktur beider Denkungsarten in ihren wesentlichen Zügen zu erfassen. Stellen wir zunächst die wichtigsten Merkmale, an denen der Unterschied der beiden durch Heraklit und Demokrit zuerst begründeten Weltanschauungen klar hervortritt, einander gegenüber, so erhalten wir folgende Gegensätze:

Heraklit.	Demokrit.
Es gibt nur eine Welt[1]).	Es gibt unendlich viele Welten[2]).
Die Welt ist ein Organismus, ein Ganzes; die Struktur und die Zusammensetzung der Teile werden vom Ganzen aus bestimmt[3]).	Die Welten sind ein Mechanismus, ein Aggregat von Atomen; seine Struktur und die Zusammensetzung werden von den Teilen aus bestimmt[4]).
Die Weltsubstanz ist ins Unendliche teilbar[5]).	Die Weltsubstanz ist nicht ins Unendliche teilbar[6]).

1) Heraklit 12 A 1: πεπεράνθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον, vgl. A 11, B 89. — Zenon I 97: ὅτι τε εἷς ἐστιν (ὁ κόσμος) Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου. — Chrysippos II 528: τοῦτον (sc. τὸν κόσμον) δὲ ἕνα μόνον εἶναί φασι καὶ πεπερασμένον καὶ ζῷον καὶ ἀΐδιον καὶ θεόν, ebenso 530, 531, 542, 620, III 11, 657. — Antipatros und Poseidonios III 43: ἕνα τὸν κόσμον εἶναι καὶ τοῦτον πεπερασμένον, σχῆμα ἔχοντα σφαιροειδές· πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἁρμοδιώτατον τὸ τοιοῦτον, καθά φησι Ποσειδώνιος - - καὶ οἱ περὶ Ἀντίπατρον ἐν τοῖς περὶ κόσμου. — [2]) Demokrit 55 A 1: ἀπείρους τε εἶναι κόσμους καὶ γενητοὺς καὶ φθαρτούς. 40: ἀπείρους δὲ εἶναι κόσμους καὶ μεγέθει διαφέροντας, vgl. 43 und 51, wo Epikur mitgenannt wird. — 3) Der Kosmos ist für Heraklit lebendig, nämlich ewig lebendes Feuer: πῦρ ἀείζωον (12 A 30). Vgl. hierzu K. Joël, Geschichte der antiken Philosophie I, 1921, S. 293: „Die besten Zeugen, Aristoteles samt Simplicius, bestätigen (wie schon Zeller gesehen), daß sich ihm erst aus der Lebendigkeit der Welt ihre Feuernatur ergab, nicht umgekehrt." Dementsprechend formulieren die Stoiker: Zenon I 110: οὗτος τὸ πᾶν κάλλιστον εἶναί φησιν κατὰ φύσιν ἀπειργασμένον ἔργον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον ζῷον ἔμψυχον, νοερόν τε καὶ λογικόν. — Chrysippos II 528: τοῦτον (sc. τὸν κόσμον) δὲ ἕνα μόνον εἶναί φασι καὶ πεπερασμένον καὶ ζῷον καὶ ἀΐδιον καὶ θεόν. 633: ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππός φησιν ἐν πρώτῳ περὶ Προνοίας καὶ Ἀπολλόδωρός φησιν ἐν τῇ φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος. — 4) Demokrit 55 A 43: ταύτας δή φασι τὰς ἀτόμους ὡς ἔτυχεν ἐν τῷ κενῷ φερομένας αὐτομάτως τε συμπιπτούσας ἀλλήλαις διὰ ῥύμην ἄτακτον καὶ συμπλεκομένας διὰ τὸ πολυσχήμονας οὔσας ἀλλήλων ἐπιλαμβάνεσθαι. — 5) Heraklit behauptet, seiner Dialektik entsprechend, beides zugleich 12 A 50: εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον. Wie das zu verstehen ist, lehrt die stoische Auffassung der Sache bei Diogenes Laërtius VII 150: „Beide Ausdrücke aber, Substanz und Materie, werden zwiefach gebraucht, sowohl von dem Ganzen wie von den Einzeldingen. In bezug auf das Ganze gibt es kein Mehr oder Weniger beider, in bezug auf die Einzeldinge gibt es ein Mehr und ein Weniger." Während die Materie als Ganzes erscheint, ist sie doch in sich unendlich teilbar. So lehren die Stoiker: Zenon I 88: *Deinde Zeno hanc ipsam essentiam finitam esse dicit unamque eam communem omnium quae sunt esse substantiam, dividuam quoque et usque quaque mutabilem.* — Chrysippos II 318: δι' ὅλων τε μεταβλητὴν καὶ δι' ὅλων διαιρετὴν λέγουσιν εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν πάσῃ συγχεῖσθαι δύνασθαι, ἡνωμένην μέντοι. — Apollodoros III 4: ἔνθεν κἀκεῖνός φησιν ὅτι τομὴ εἰς ἄπειρόν ἐστιν. — 6) Das ergibt sich aus dem Begriff des Atoms, des Unteilbaren, von selbst, dessen fast ständiges Attribut ἀδιαίρετον ist.

Innerhalb der Welt gibt es keinen leeren Raum[1]).	Der leere Raum und die Atome sind überall nebeneinander da[2]).
Die Zeit ist ein in sich geschlossener Kreis[3]).	Die Zeit ist eine an einem Punkte beginnende und ins Unendliche führende gerade Linie[4]).
Die Welt entsteht und vergeht im Kreislauf einer ewigen Wiederkunft des Gleichen[5]).	Die Welten entstehen und vergehen durch immer andere Summierung der Atome in immer neuen Formen[6]).
Die Menschheitsgeschichte verläuft im Kreislauf, absteigend vom Vollkommenen zum Unvollkommenen und dann wieder aufsteigend zur Vollkommenheit zurück[7]).	Die Menschheitsgeschichte verläuft in aufsteigender Linie vom Unvollkommenen zu immer größerer Vollkommenheit.
Der gegenwärtige Mensch steht auf dem tiefsten Punkte der Kreislinie.	Der gegenwärtige Mensch steht auf dem zur Zeit höchsten Punkte der Fortschrittslinie.
Der Mensch ist abhängig vom Weltschicksal und dieses wieder vom Verhalten des Menschen.	Der Mensch ist abhängig vom Naturgesetz, aber dieses nicht von ihm.
Es gibt eine göttliche Vorsehung.	Es gibt keine göttliche Vorsehung.
Die sittliche Haltung des Menschen ergibt sich aus seiner	Die sittliche Haltung des Menschen ergibt sich aus seiner

1) Das wird von Heraklit nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber von selbst aus seinem Weltbild, in dem alles unmittelbar aneinander grenzt und ineinander übergeht. Die Stoiker heben auch dies besonders hervor, so Zenon I 95: Ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενόν, ἔξω δ' αὐτοῦ ἄπειρον, vgl. 96. — Chrysippos II 424, 432, 433, 477 u. ö. — 2) Demokrit 55 A 49: τὸ δὲ κενὸν χώρα τις, ἐν ᾗ φερόμενα ταυτὶ τὰ σώματα ἄνω τε καὶ κάτω σύμπαντα διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος. — 3) Das ergibt sich aus der Lehre von den immer gleichen περίοδοι und dem großen Weltjahr, nach dem ein Kreislauf der Zeit abgeschlossen ist und dann alles wieder von vorn beginnt. — 4) Vgl. die im VII. Kapitel dargestellte Entwicklungslehre Demokrits und der Epikureer. — 5) Siehe oben S. 80 f., 129. — 6) Demokrit 55 A 40: φθείρεσθαι δὲ αὐτοὺς (sc. τοὺς κόσμους) ὑπ' ἀλλήλων προσπίπτοντας. — 7) Hierzu und zu den folgenden Antithesen findet sich das Quellenmaterial im VII. Kapitel.

Kenntnis des Weltzusammenhangs und des Willens Gottes. Es wird von ihm gefordert, sich der Weltvernunft zu fügen.	Kenntnis der Naturgesetze. Diese Kenntnis befähigt den Menschen dazu, sich die Natur dienstbar zu machen und ihre Güter zu genießen.
Die Grundbestimmung ist pessimistisch.	Die Grundstimmung ist optimistisch.

Überblicken wir diese Reihe gegensätzlicher Behauptungen über das Wesen, die Entstehung und die Entwicklung der Welt, so erkennen wir bald, daß es sich hier um dieselben Widersprüche handelt, die Kant Antinomien nannte, nur daß diese aus der Geschichte gewonnene Übersicht viel reichhaltiger ist als die von Kant nach dem Schema seiner Kategorien konstruierte, nur vier Thesen und Antithesen umfassende Tabelle. Vor allem blieb es Kant verborgen, daß die kosmologischen Antinomien mit geschichtsphilosophischen und ethischen zu Struktureinheiten verbunden sind.

Die beiden Seiten unserer Antinomientafel, die sich durch Herausarbeitung von weiteren charakteristischen Zügen der Weltbilder beliebig vergrößern lassen, bilden in sich geschlossene Struktureinheiten. Kein Gedanke der rechten Seite kann in das Gefüge der linken eingesetzt werden, ohne den Gesamtsinn, zu dem sich alle einzelnen Sätze ineinanderfügen, zu zerstören. Wenn später Philosophen, die mechanistisch-summenhaft denken und deren Denkergebnisse auf die rechte Seite unserer Übersicht gehören, Gedanken aufgreifen, die ursprünglich auf der anderen Seite gewachsen sind, so ist es ihnen nur möglich, diese auf Umwegen und durch die Einfügung einer Reihe von Zwischenüberlegungen in die Gesamtstruktur ihres Gedankenbaues einzupassen. So ist etwa bei Kant der „Zweck“ ein Umschaltungsbegriff, durch den es möglich wird, den Gesamtsinn, den ein lebendiger Organismus in sich trägt und der sich aus mechanisch wirkender Kausalität nicht erklären läßt, dem mathematisch-physikalischen Denken faßbar zu machen. Die Summe der Teile eines Organismus wird so vorgestellt, als ob die einzelnen Summanden durch eine höhere Intelligenz so ausgesucht und geordnet wären, daß sie zusammen gerade dieses Aggregat und kein anderes ergeben, so wie der Baumeister das Material im Hinblick auf das Haus aussuchen läßt, dessen Plan er im voraus entworfen hat. Die sinnvolle Bezogenheit der Teile des Ganzen aufeinander ist dadurch denkbar geworden, und doch bleibt

das Haus ein Haufen lebloser Steine, der allerdings geordnet ist und gleichsam den erstarrten Geist seines Schöpfers in sich trägt, aber es ist dennoch kein Organismus, keine „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“.

Die hier aufgezählte Reihe von Antinomien ist die natürliche, die scharf von der konstruierten und gekünstelten Antinomientafel Kants zu unterscheiden ist. Kam es Kant darauf an nachzuweisen, daß die menschliche Vernunft bei dem Versuche, metaphysische Fragen zu beantworten, in einen unvermeidlichen Widerstreit mit sich selbst gelangen müsse, so kommt es uns darauf an, zu erklären, warum es solche Antinomien gibt und wo der Grund für ihr Auftreten zu suchen ist. Die letzte Quelle der Antinomien liegt nicht im Denken selbst, sondern in dem Anschauungsmaterial, an dem sich das Denken orientiert und nach dessen Struktur es sich selbst bildet. Ein Denken, das die Struktur und den Entwicklungsprozeß des Organismus in Begriffen nachbildet, führt zu den auf der linken Seite unserer Tafel aufgestellten Sätzen. Ein Denken, das sich an den Beziehungen toter Gegenstände zueinander, und zwar nur an den quantitativen, orientiert, wird notwendig zu den Behauptungen der rechten Seite gedrängt. Sobald wir es versuchen, Prozesse, die sich in einem Organismus vollziehen, mit physikalisch-chemischen Prozessen innerhalb der toten Materie zu vergleichen, ergeben sich Antithesen, die ihrem Wesen nach den angeführten Antinomien durchaus gleich sind. Vom Organismus gilt etwa der Satz: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile; der Teil existiert nur im Zusammenhang mit dem Ganzen und in Beziehung auf das Ganze. Vom physikalisch-chemischen Aggregat aber gilt das Gegenteil: Das Ganze ist gleich der Summe seiner Teile. Die Teile existieren als selbständige Elemente oder Elementkomplexe auch ohne Zusammenhang mit dem Ganzen und ohne Beziehung zum Ganzen. Vom Organismus muß ich behaupten: Seine Teile sind nicht gleichwertig; es gibt lebenswichtige, zum Bestand des Ganzen unbedingt notwendige und weniger wichtige Teile. In einem Aggregat aber sind alle letzten Teile, in die es sich zerlegen läßt, für diese eine Mischung von gleichem Wert und unbedingt notwendig. Die Organismen nehmen fremde Stoffe in sich auf und verändern dadurch ihre Quantität, nicht aber ihre Qualität. Nimmt ein Aggregat aus toten Stoffen fremde Elemente in sich auf, so verändert es dadurch nicht nur seine Quantität, sondern auch seine Qualität. Im Organismus werden fremde Stoffe assimiliert, ohne daß sich die Struktur des

Ganzen ändert. In einem Aggregat werden fremde Elemente nicht assimiliert, sondern sie verändern die Zusammensetzung des Ganzen. Der Organismus kann nicht beliebige fremde Stoffe in sich aufnehmen, sondern nur ihm adäquate, sonst geht er zugrunde und verliert den Charakter des lebendigen Organismus. Das Aggregat kann durch Zusatz beliebiger fremder Elemente umgestaltet werden, ohne den Charakter eines Aggregats zu verlieren. Der Organismus verändert sich aus Ursachen, die in ihm selbst liegen, in einem dauernden Prozeß. Das Aggregat verändert sich durch Einwirkung von außen, durch Zusatz oder Wegnahme von Bestandteilen in verschiedenen Prozessen von beschränkter Dauer. Der Organismus bewahrt eine feste, gegen die Umwelt abgegrenzte Form. Das Aggregat geht ständig Verbindungen mit der Umwelt ein, wenn es nicht besonders davor geschützt wird. Und so lassen sich immer mehr Antinomien aufstellen, die alle durch die bloße Beschreibung von Sachverhalten in der organischen und in der anorganischen Natur entstehen[1]). Wenn Heraklit die ganze Welt als einen Organismus, Demokrit dagegen als ein Aggregat von Atomen verstand, so mußten diese Denkansätze in ihren ständig an der Anschauung orientierten weiteren Konsequenzen zu der Reihe von Antinomien auf allen Gebieten, besonders aber auf dem der Metaphysik führen.

Kants Verdienst war es, das philosophische Interesse auf die Antinomien in der Metaphysik gelenkt zu haben; durch die Einzwängung in seine Gedankengänge aber hat er zugleich das ganze Problem heillos verwirrt und seine Lösung unmöglich gemacht, um so mehr als gerade die Einsicht in die Unmöglichkeit der Lösung von vornherein das Ziel war, auf das er losteuerte. Die Antinomien sollten als solche stehen bleiben. Ihre bloße Existenz sollte die Unmöglichkeit zeigen, *a priori* mit den Mitteln vernünftigen Denkens eine wissenschaftlich haltbare Metaphysik zu begründen. An ihrer Auflösung und am Verstehen ihres Ursprungs hatte er kein Interesse. Beides konnte ihm auch von seinem Standpunkte aus und mit seinen Denkmitteln nicht gelingen. Er glaubte als Erbe der Aufklärung an die eine allgemeinverbindliche Menschenvernunft. Treten als Ergebnisse vernünftigen Denkens Widersprüche zutage, so muß diese Ver-

1) Nicht nur die Gegenüberstellung von Organismus und Mechanismus, sondern auch die entsprechende von Person und Sache führt zu lauter Antinomien. Was für die Person gilt, ist das kontradiktorische Gegenteil dessen, was für die Sache gilt. Diese Antinomien hat William Stern fast erschöpfend aufgezählt. Siehe darüber oben S. 100, Anm. 2.

nunft selbst daran schuld sein, und es bleibt nur die Frage danach offen, wie dies möglich ist. Daß es sich bei den Antinomien um das Problem der Denkform handelt, hat Kant sehr wohl gesehen, bei ihm aber gibt es nicht mehrere, in diesem Fall zunächst zwei Denkformen: ein Denken in Ganzheiten und ein Denken in Summen, die voneinander *toto genere* verschieden sind, sondern nur ein einziges richtiges Denken, das nach den Regeln der formalen Logik verläuft. Da es nur dieses eine Denken gibt, bleibt nichts anderes übrig, als dieses selbst sich in Widersprüche verstricken zu lassen, die von Kant in folgenden Sätzen formuliert wurden[1]):

Thesis.	Antithesis.
1. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.	Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich.
2. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.	Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.
3. Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist auch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig.	Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.
4. Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist.	Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Daß die rechte Seite dieser Tafel mit den oben aufgestellten Grundlehren Demokrits, der Epikureer und damit aller Materia-

1) Kritik der r. V. S. 454ff.

listen übereinstimmt, ist sofort erkennbar. Die linke Seite stellt dagegen eine Mischung heterogener Gedanken dar, die nur zum Teil zu dem Denktypus gehören, der dem demokritischen entgegengesetzt ist. Wie ist Kant gerade zu dieser Gegenüberstellung gekommen? Er will seine Antinomien ebenso wie alle Gegenstände seiner transzendentalen Dialektik aus der Funktion der Kategorien, der „Gedankenformen" ableiten. Die vier Widersprüche der Vernunft mit sich selbst sollen dadurch entstehen, daß die Kategorien statt — wie allein zulässig — auf Erfahrung auf die Welt als Inbegriff aller Erscheinungen angewandt werden. Die Anwendung der Kategorie der Quantität führt zu sich widersprechenden Urteilen über die Ausdehnung der Welt in Raum und Zeit, die der Qualität zu solchen über das Wesen der Materie, die der Relation zu Schlüssen über die vollständige Reihe der Ursachen, die für die vorliegenden Wirkungen anzunehmen ist. Die Kategorie der Modalität treibt zu Behauptungen über das Verhältnis von Zufälligkeit und Notwendigkeit. Hieraus erklärt sich zunächst die Vierzahl der Antinomien. Da es von vornherein nur genau vier sein dürfen, bleibt der Ausblick auf die Fülle weiterer Antinomien, die sich mit demselben Recht aufstellen ließen, verschlossen. Es wird ferner nicht erklärt und bleibt für Kant unerklärbar, warum gerade nur hier beim Nachdenken über die Welt sich die Vernunft in solche Widersprüche verwickelt. Wenn die Anwendung der Kategorien hier notwendig zu Antimonien führt, warum dann nicht auch auf den anderen Gebieten der Dialektik der reinen Vernunft, in der rationalen Theologie und Psychologie? Gehört nicht die vierte Antinomie: „Es gibt ein schlechthin notwendiges Wesen (nämlich Gott)" und: „Es gibt kein schlechthin notwendiges Wesen", auch in die Theologie? Läßt sich in der Psychologie nicht ebenfalls die Antinomie aufstellen: „Es gibt Seelen, die als einfache Substanzen unabhängig vom Körper existieren", und: „Es gibt keine einfachen Substanzen und damit auch keine Seelen, die unabhängig vom Körper existieren?"[1]) Doch alle solche Fragen erübrigen sich, wenn man tiefer nach der Entstehung dieser Antinomientafel forscht. Kant hat sie gar nicht, wie es der ganze Sinn seiner Vernunftkritik eigentlich fordert, dadurch

1) Diese Antinomie ist tatsächlich in der zweiten Kantischen enthalten; denn was dort unter einer einfachen Substanz gemeint ist, das ist nicht nur das Atom, sondern auch die Seele; vgl. die Anmerkung zur zweiten Antinomie S. 471: „nämlich daß der Gegenstand des inneren Sinnes, das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz sei".

gefunden, daß er selbst seine Kategorien auf das Denken über die Probleme der Kosmologie anwandte und sich dabei seine eigene Vernunft in diese Widersprüche verwickelte, ebensowenig wie er die Kategorien in seinem eigenen Normalverstande als dessen apriorischen Besitz auffand. Er ist bei beiden historisch vorgegangen und hat die Geschichte der Philosophie befragt. Die Kategorien leitete er aus der Tafel der Urteile ab, die er in den Handbüchern scholastischer Logik vorfand und die sich bis auf Aristoteles zurückverfolgen läßt. Die Antinomien aber entnahm er nicht aus dem Widerstreit seiner eigenen oder der Vernunft an sich mit sich selbst, sondern seiner sehr oberflächlichen Kenntnis der Geschichte der Philosophie, die so voll von sich widersprechenden Lehren der einzelnen Philosophen über das Wesen der Welt ist, daß man sich nur darüber wundern muß, wie Kant an dieser reichen Fülle vorübergehen und sich auf seine vier Widersprüche beschränken konnte. „Dies ist der Gegensatz des Epikureismus gegen den Platonismus", so heißt es im dritten Abschnitt des die Antinomien behandelnden Hauptstücks. Ja, das letzte Kapitel der Kritik der reinen Vernunft, das die Überschrift „Die Geschichte der reinen Vernunft" trägt, verrät uns, daß Kant selbst eine Typologie der Weltanschauungen entworfen hat, in der er die Philosophen in zwei Heerlager teilt, die er auf der „Bühne des Streits" um die Prinzipien der Metaphysik auftreten läßt. Dort heißt es:

„1. In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkenntnisse waren einige bloß Sensual-, andere bloß Intellektualphilosophen. Epikur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellektuellen genannt werden. — —

2. In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet oder unabhängig von ihr in der Vernunft ihre Quelle haben. Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten angesehen werden. Locke, der in neueren Zeiten dem ersteren, und Leibniz, der dem letzteren (obzwar in einer genugsamen Entfernung von dessen mystischem System) folgte, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können. —

3. In Ansehung der Methode. — — Was nun die Beobachter einer szientifischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder skeptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolff, bei der zweiten David Hume nenne, so kann ich die übrigen meiner jetzigen

Absicht nach ungenannt lassen. Der kritische Weg ist allein noch offen. — —“

Man sieht, daß es sich hier sowohl um Querschnitte wie um einen Längsschnitt handelt und daß wir zu ordnen haben:

Epikur	Platon
Aristoteles Locke	Platon Leibniz
Hume	Wolff

Es stehen sich also bei Kant nicht nur Gedanken der reinen Vernunft, sondern auch Persönlichkeiten gegenüber. Wo es sich um die Antinomien handelt, müßten Platon, Leibniz und Wolff die Thesen auf der linken Seite der Antinomientafel, Epikur, Aristoteles, Locke und Hume dagegen die Antithesen auf der rechten Seite aufstellen und verteidigen. Seine Antinomien hat aber nun Kant nicht etwa aus den Schriften dieser Philosophen, von denen er nur wenige genau kannte, sondern aus vagen Erinnerungen an die ihm oft nur aus Auszügen, Lexikonartikeln und Kompendien bekannten Lehren und alledem formuliert, was ihm selbst dazu einfiel. Besonders liebevoll geht er in den Erläuterungen zur Antinomientafel auf die Weltanschauung Epikurs und seiner Geistesverwandten ein, die er, wie wir aus seiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels wissen, einmal fast zu seiner eigenen gemacht hatte, während er die entgegengesetzte als „dogmatisch“, „populär“, dem „gemeinen Verstande“ zusagend herabsetzt, aber ihr ein „gewisses praktisches Interesse“ zuspricht, „woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versieht, herzlich teil nimmt“. Die rechte Seite der Antinomientafel stimmt tatsächlich bis auf die zweite Antithese, die ein besonderes Problem enthält, mit Epikurs Lehre durchaus überein, und Kant freut sich selbst an ihrer inneren Geschlossenheit. Er sagt: „Man bemerkt unter den Behauptungen der Antithesis eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen in der Welt, sondern auch in Auflösung der transzendentalen Ideen vom Weltall selbst. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis außer der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen noch intellektuelle Anfänge zugrunde, und die Maxime ist sofern nicht einfach.“ Hätte sich Kant hier — ebenso wie dort an Epikur

— an Platon eng angeschlossen, so hätte er wohl auch eine „vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime“ erhalten, aber er hätte darauf verzichten müssen, zu jedem Prinzip der epikureischen Philosophie eine genaue Antithese zu bekommen. Untersucht man die linke Seite auf ihre Beziehungen zum Platonismus, so lassen sich die vier Thesen mit Platons Lehren nicht in Einklang bringen. Der Satz: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit“, mit dem die erste These beginnt, ist ganz unplatonisch, da nach Platons Lehre die Zeit vor der Weltbildung gar nicht da war, sondern erst mit dem Kosmos entstand. Daß die Welt „dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen“ ist, hätte ein Kenner des schwierigen platonischen Raumbegriffes in dieser Form sicher nicht als Lehre Platons ausgegeben. Der alles in sich aufnehmende Raum, der bei Platon die Materie darstellt, aus der die Welt gebildet wird, ist seit Ewigkeit da und unendlich ausgedehnt. Die Weltschöpfung beginnt mit dem Augenblick, wo dieser Stoff zu einem lebendigen Wesen, einem ζῷον, geformt und beseelt wird, und dieses hat dann allerdings wie alle Organismen eine Stunde der Geburt und ist in sich abgeschlossen, eine begrenzte Kugel. Nicht aus Platons Philosophie, auch aus keiner anderen, wohl aber aus der alttestamentlichen Lehre einer Schöpfung dieser einen in sich begrenzten Welt aus dem Nichts läßt sich Kants erste These verstehen.

Bei der zweiten Antinomie stoßen wir auf eine für den Historiker der Philosophie kaum auflösbare Verwirrung. Nehmen wir die vorangestellte These, die Antithese und die zu beiden gelieferten Beweise und Anmerkungen zusammen, so ergibt sich als kurzer Sinn der langen Ausführungen, daß auf der linken Seite behauptet und bewiesen wird: die Materie ist nicht ins Unendliche teilbar, sondern die fortgesetzte Teilung hat ihre Grenzen an letzten, unteilbaren und einfachen Substanzen, auf der rechten dagegen: die Materie ist ins Unendliche teilbar, und es gibt keine letzten unteilbaren und einfachen Substanzen. Dabei soll die erste Behauptung platonisch-dogmatisch, die zweite epikureisch-empirisch sein. Das ist aber historisch genommen ganz unmöglich. Platon unterschied scharf die Region des Denkens, der Ideen, Begriffe und Formen von der materiellen Welt. Während ihm die Ideen, Begriffe und Formen und mit ihnen die Seele, die sie denkt und schaut, für einfach und unauflösbar galten, war ihm gerade die Materie, um die es sich doch bei Kant vor allem handelt, das Auflösbare und ins Un-

endliche Teilbare, das nur durch die Form zusammengehalten und vor dem Zerfließen ins Nichts bewahrt wird[1]). Was Platon nach Kants Meinung gelehrt haben soll, das war das Grunddogma Demokrits und Epikurs, das wir auf der rechten Seite der Antinomientafel zu finden erwarten müßten, wo es mit den übrigen dort aufgezählten Lehren der Empiriker eine Struktureinheit bilden würde; Kant aber setzt es auf die linke Seite unter die Dogmen der Idealisten. Statt dessen tritt rechts unter den Grundsätzen des Empirismus gerade die Theorie auf, gegen die sich schon der erste Materialist, dessen Lehren wir kennen und von dem alle anderen abhängig sind, aufs heftigste gesträubt hat. Demokrit führte nach dem Bericht des Aristoteles[2]) aus: „Wenn jemand die These aufstellte, daß es einen durchaus teilbaren Körper und eine solche Raumgröße (μέγεθος) gebe, und es sei dies tatsächlich möglich, so enthält das eine Schwierigkeit (Aporie); denn was soll dann dieser Teilung noch entgehen?... Da nun also der Körper durchaus ein derartiger (unendlich teilbarer) sein soll, so soll er hiermit wirklich geteilt sein. Was wird dann übrig bleiben? Eine Raumgröße? Unmöglich! Denn dann gäbe es ja noch etwas, was noch nicht geteilt wäre; aber er war ja durchaus teilbar. Wenn indessen kein Körper und auch kein Raum übrig bleibt und doch eine Teilung stattfinden soll, so muß der Körper entweder aus Punkten bestehen, und dann wäre das, was ihn zusammensetzt, selbst keine Raumgröße mehr — oder es wäre das, was ihn zusammensetzt, überhaupt

---

1) Vgl. Phaidon 80 B: τῷ μὲν θείῳ καὶ νοητῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλύτῳ καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὖ εἶναι σῶμα, und hierzu E. Hoffmann, Platonismus und Mittelalter, Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—24, S. 39: „Hingegen das, was der unteren Region angehört, sind Vielheiten, d. h. sie sind zusammengesetzt und daher auflösbar. Die unlebendigen, durch Aggregation entstandenen Dinge zerfallen einfach in ihre Teile; und diese werden aufgelöst, bis die Entfernung von allem, was einer Form ähnelt, unendlich ist. Von einem körperlichen »Atomon«, d. h. einem Körperlichen und dennoch Unteilbaren zu reden, ist nach Platon ein Widersinn; denn alle Teilung des Körperlichen kann beliebig fortgesetzt werden." — Um etwas anderes handelt es sich dagegen in der Elementenlehre im Timaios, wo Platon nicht die Materie als solche, sondern den geformten Stoff aus kleinsten Raumelementen von einfacher mathematischer Form entstehen läßt. Vgl. hierzu die vorzügliche Darstellung der platonischen Weltschöpfung bei E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, 1923, S. 99ff. — 2) *De gen. et corr.* A 2, 316a, 14ff., übersetzt und erläutert von E. Frank, a. a. O. S. 52.

Nichts, dann würde aber der Körper aus »Nichts« entstehen und aus »Nichts« zusammengesetzt sein, und das Ganze wäre also nichts weiter als ein Schein (Phänomenon) . Es wird dann also Nichts übrig bleiben, und der Körper in ein Körperloses vergangen sein . Also kann, wenn man einen Körper Stück für Stück zerteilt, dies Zerbrechen nicht ins Unendliche fortgehen, und der Körper kann nicht zu gleicher Zeit schon in jedem Punkte tatsächlich geteilt sein — denn das ist unmöglich —, sondern immer nur bis zu einer gewissen Grenze. Notwendig müssen also in den Körpern letzte unteilbare Größen enthalten sein, wenn man sie auch nicht sieht (ἀνάγκη γὰρ ἄτομα ἐνυπάρχειν μεγέθη ἀόρατα), zumal wenn Entstehen und Vergehen statthaben soll, und zwar jenes durch Unterscheidung, dieses durch Verbindung." Dieselbe Lehre wird von Epikur treu übernommen. So heißt es im Briefe an Herodotos[1]): „Die Körper sind teils Verbindungen, teils solche, aus denen die Verbindungen bestehen. Diese sind unteilbar (ἄτομα) und unveränderlich, wofern nicht alles in Nichts zergehen, sondern etwas da sein soll, das stark genug ist, bei der Auflösung der Verbindungen zu beharren, ferner ihrem Wesen nach undurchdringlich und unfähig, irgendworin und irgendwie sich aufzulösen. Somit müssen die Elemente (ἀρχαί) unteilbare körperliche Wesen sein (ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις)." Kant bringt nun denselben Beweis, aber — das ist das Überraschende — nicht auf der rechten Seite der Antinomientafel unter den Lehren des Epikureismus und Empirismus, sondern auf der linken Seite unter den Prinzipien der Dogmatiker und Platoniker. Dort heißt es: „Denn nehmt an: die zusammengesetzten Substanzen beständen nicht aus einfachen Teilen, so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Teil und (da es keine einfachen Teile gibt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz gegeben worden sein. Entweder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im ersteren Falle aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese als für sich beharrliche Wesen bestehen müssen). Da nun dieser

1) Bei Diogenes Laërtius X 41, vgl. 54.

Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweite übrig: daß nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Teilen bestehe.“ Wie kam Kant dazu, diese demokritisch-epikureische Lehre, die alle Empiriker und Naturwissenschaftler zu der ihren machten, für platonisch zu halten und den Empirikern die gegenteilige Ansicht zuzuschieben? Der Schluß seiner Anmerkung zur Thesis verrät, daß er dabei gar nicht an Platon, sondern an Leibniz dachte, den er allerdings für einen Platoniker hielt[1]). Hier sagt er: „Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, sofern es notwendig im Zusammengesetzten gegeben ist, indem dieses darin, als in seine Bestandteile, aufgelöst werden kann. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Monas (nach Leibnizens Gebrauch) sollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist (z. B. im Selbstbewußtsein) und nicht als Element des Zusammengesetzten, welches man besser den Atomus nennen könnte. Und da ich nur in Ansehung des Zusammengesetzten die einfachen Substanzen als deren Elemente beweisen will, so könnte ich die Thesis der zweiten Antinomie die transzendentale Atomistik nennen. Weil aber dieses Wort schon vorlängst zur Bezeichnung einer besonderen Erklärungsart körperlicher Erscheinungen *(molecularum)* gebraucht worden, so mag er der dialektische Grundsatz der Monadologie heißen.“ Monaden sind also hier für Kant Atome, obwohl er weiß, daß Leibniz den Begriff der Monade in diesem Sinne nicht gebraucht hat[2]). Das Wort Monadologie, wie er es versteht, genügt ihm als Grund für die Einordnung dieser Theorie unter die Thesen der Dogmatiker, weil er den Schöpfer dieses Begriffs für einen Platoniker hält.

---

1) Vgl. die oben S. 303 angeführte Stelle aus Kants Abriß einer Geschichte der reinen Vernunft und: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft S. 242 (Kants kleinere Schriften zur Naturphilosophie, herausgegeben von Otto Buek, 2. Aufl. 1909): Der Grund dieser Verwirrung liegt in einer übelverstandenen Monadologie, die gar nicht zur Erklärung der Naturerscheinungen gehört, sondern ein von Leibnizen ausgeführter, an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt ist. — 2) Es möchte scheinen, als habe Kant nur die ersten Paragraphen der Monadologie gelesen. Löst man diese nämlich von allem folgenden ab, so passen sie vorzüglich zu Kants vier Thesen. Hier findet sich allerdings im dritten Paragraphen der Satz: „Die Monaden sind also die wahrhaften Atome der Natur und, mit einem Worte, die Elemente der Dinge.“ Hätte Kant nur ein paar Seiten weiter geblättert, so hätte er nicht übersehen können, daß die Monade in ihrer Einheit eine Vielheit, und sogar eine unendliche Vielheit enthält und gar nicht im Sinne der Atomtheorie letzter, unteilbarer Bestandteil der „Materie“ ist.

Er selbst hatte ja einst in seiner Dissertation vom Jahre 1756, der *Monadologia physica*, die von ihm nicht verstandene Leibnizsche Lehre in einen Atomismus umgewandelt; so mochte er es jetzt gar nicht als die Vermengung zweier grundverschiedener Konzeptionen empfinden, wenn er aus der Atomistik nun eine Monadologie machte. Er muß auch geglaubt haben, daß die Lehre von der Unmöglichkeit einer ins Unendliche fortgesetzten Teilung der Materie die Ansicht des „Platonikers" Leibniz war; denn sonst ist keinerlei Grund ersichtlich, warum er sie unter die Thesen der Dogmatiker einreiht. Leider aber lehrte Leibniz gerade das Gegenteil. Im Paragraphen 65 der Monadologie[1]) heißt es ausdrücklich: „Der Urheber der Natur allein hat dieses göttliche und unendlich wunderbare Kunstwerk zustande bringen können, in dem jeder Teil der Materie nicht nur ins Unendliche teilbar ist, wie die Alten richtig erkannt haben, sondern selbst aktuell stets ohne Ende weiter geteilt ist, wo jeder Teil in neue Teile sich gliedert, von denen jeder eine bestimmte Eigenbewegung hat: sonst nämlich wäre es unmöglich, daß jeder Teil der Materie das ganze Universum ausdrücken könnte." Und in den Briefen an Huyghens über die Atomistik heißt es[2]): „Dafür würde aber die Materie, gemäß meiner Ansicht, überall teilbar sein, und zwar mehr oder weniger leicht mit einer Abstufung, die beim Übergange von einem Orte zum benachbarten unmerklich wäre, während man bei den Atomen einen Sprung von einem Extrem zum anderen machen und von einem völligen Mangel jedweder Kohäsion im Berührungspunkte zu einer unendlichen Härte, die an allen anderen Punkten besteht, übergehen muß; für diese Sprünge aber läßt sich in der Natur kein Beispiel finden. Hieraus folgt auch, daß nach mir die Feinheit und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe bis ins Unendliche fortgeht, was der Vernunft und der Ordnung entspricht — denn ich bin für ein Axiom, das dem gemeinen, nach dem die Natur vor dem Unendlichen zurückschreckt (*naturam abhorrere ab infinito*), durchaus entgegengesetzt ist." Und kurz darauf: „Darauf erwidere ich aber, daß es keinen letzten kleinen Körper gibt, vielmehr fasse ich jedes Partikelchen der Materie, so klein es auch sein mag, als eine ganze Welt auf, die von einer Unendlichkeit noch kleinerer Geschöpfe erfüllt ist." Das sind Grundgedanken der Mystik, denen nur die mystisch-dialektische Formulierung fehlt, die sich leicht herstellen

1) S. 451 im 2. Band, 2. Aufl. 1924 der Ausgabe von Buchenau-Cassirer. — 2) Ebenda S. 44 und 46.

läßt. Leibniz' Monade ist zugleich Eines und Vieles, Vieles und Eines; der kleinste Teil ist dem Ganzen, und das Ganze dem kleinsten Teile gleich; das Atom ist die Welt, und die Welt ist ein Atom. Kant hat die Monadologie, die nicht aus den einzelnen Sätzen, sondern aus dem Ganzen heraus begriffen sein will, nie verstanden. Er hat sich an die einzelnen Sätze gehalten, und so erschien ihm die Monade bald als Seele, bald als Atom. Wie aber beides zu vereinen ist, das blieb ihm verschlossen. So traute er, wenn er die Monade als letzte einfache Substanz verstand, Leibniz wohl eine Atomtheorie zu; daß dieser aber gleichzeitig die Teilbarkeit der Materie ins Unendliche lehren könnte, war ihm offenbar unbegreiflich. Der tiefere Grund für die Verwirrung, die Kant bei der Aufstellung der Thesis und Antithesis der zweiten Antinomie angerichtet hat, liegt darin, daß er im Laufe der Zeit selbst seine ursprünglich an Demokrit und Epikur orientierte Ansicht vom Wesen der Materie geändert und seine eigenen Gedanken unwillkürlich weiter mit denen der Atomistiker verband, während er den überwundenen Standpunkt den Dogmatikern, insbesondere Leibniz, zuschob. In der Naturgeschichte und Theorie des Himmels vertrat Kant den Atomismus[1]) und damit die Lehre von der Unmöglichkeit einer bis ins Unendliche fortgesetzten Teilung der Materie. In seiner Dissertation über die *Monadologia physica* näherte er die Leibnizsche Monadenlehre dem Atomismus an, so daß sie sich für ihn von diesem kaum noch unterschied. Seitdem mag er den Atomismus für einen Bestandteil der dogmatisch-idealistischen Philosophie gehalten haben. Die Wendung zum Kritizismus, besonders die Lehre vom Raume als der apriorischen Anschauungsform, trieb ihn zur Überzeugung von der Wahrheit der gegenteiligen Annahme, nämlich der These von der bis ins Unendliche fortzusetzenden Teilung der den Raum erfüllenden Materie. Zu den Beweisen für die Apriorität der Raumanschauung gehört auch der, daß die Teile des Raumes „nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile

1) Vgl. z. B. die Vorrede S. 13 der Ausgabe der kleineren Schriften zur Naturphilosophie von Otto Buek: „Ich werde es also nicht in Abrede sein, daß die Theorie des Lucrez oder dessen Vorgänger, des Epikurs, Leucipps und Demokritus, mit der meinigen viele Ähnlichkeit habe. Ich setze den ersten Zustand der Natur, so wie jene Weltweise, in der allgemeinen Zerstreuung des Urstoffs aller Weltkörper, oder der Atomen, wie sie bei jenen genannt werden. . . Endlich waren die Wirbel, die aus der verwirrten Bewegung der Atomen entstanden, ein Hauptstück in dem Lehrbegriffe des Leucipps und Demokritus, und man wird sie auch in dem unsrigen antreffen."

(daraus seine Zusammensetzung möglich sei), vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen." „Alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich." Was vom Raume gilt, muß auch von der ihn erfüllenden Materie gelten. Auch sie ist ins Unendliche ausgedehnt und ins Unendliche teilbar. Daß dies Kants eigene, auf die Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik gegründete Ansicht ist, geht aus der Anmerkung zur Antithesis der zweiten Antinomie deutlich hervor und wird durch seine Konstruktion der Materie in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft bestätigt, wo der vierte Lehrsatz lautet: „Die Materie ist ins Unendliche teilbar, und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist." In der ersten Anmerkung zu diesem Lehrsatz widerlegt er wiederum die „Monadisten" und behandelt die Monade, als ob sie das Atom Epikurs wäre und weiter nichts[1]). So haben sich ihm die historischen Grundlagen seiner Gedankengänge mit der Zeit völlig verschoben, und der Atomismus, der auch bei ihm ursprünglich mit den Lehren Epikurs von der Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum, von der ausnahmslosen Gültigkeit des Kausalgesetzes und der Unmöglichkeit der Annahme einer göttlichen Vorsehung im Bereiche des Naturgeschehens eine Struktureinheit bildete, wurde aus diesem Komplex herausgelöst und auf die andere Seite verwiesen. Die Vertauschung der Worte Atom und Monade miteinander verdeckte die Verschiebung der Sachverhalte, die hier vor sich gegangen war.

Die beiden letzten Antinomien bieten keine Schwierigkeiten. Hier hat Kant das von ihm selbst in dieser Form aufgeworfene Kausalitäts- und Freiheitsproblem mit historisch gegebenen Lehrmeinungen der Philosophen aus den beiden entgegengesetzten Heerlagern verbunden. Die linke Seite ist wiederum weniger an Platon als an Leibniz und der populär christlichen Weltanschauung orientiert. Das „schlechthin notwendige Wesen" ist ein Leibnizscher Ausdruck, und die Annahme, daß dieses entweder einen Teil der Welt oder deren (außerhalb der Welt gelegene) Ursache darstellen soll, läßt sich nur im Hinblick auf die Monadenlehre erklären, nach der Gott als Monade der Monaden sowohl ein Bestandteil der Welt, ja die Welt selbst

1) Vgl. dagegen S. 278ff., wo die Atomisten von Demokrit bis Descartes als Vertreter der mechanischen Naturerklärung auftreten, denen Kant seine dynamisch-mathematische gegenüberstellt.

ist, wie auch deren Ursache. Hier hat Kant das „Sowohl—als auch" bei Leibniz in ein „Entweder—oder" umgewandelt und dadurch den Sinn der Monadologie gründlich verfehlt. Die Antithesen der beiden letzten Antinomien stimmen dagegen dem Sinne nach ganz mit der epikureisch-materialistischen Weltanschauung überein.

Überblicken wir nun diese Untersuchung der Antinomientafel Kants, so ergibt sich aus ihr, daß die hier von Kant aufgestellten Thesen und Antithesen aus drei Faktoren ungleicher Art zusammengesetzt sind:

1. aus einzelnen in der Geschichte der Philosophie vorgefundenen und dem Sinne nach getreu wiedergegebenen Lehrmeinungen verschiedener Philosophen,

2. aus historisch gegebenen Philosophemen, die aber von Kant nicht verstanden und seinen Mißverständnissen entsprechend entstellt wurden,

3. aus eigenen Gedanken Kants, die sich als Ergebnisse seiner kritischen Methode darstellen.

Zu den mit der Geschichte der Philosophie übereinstimmenden Lehrsätzen gehören die erste, dritte und vierte Antithesis, die tatsächlich den Sinn der epikureisch-materialistischen Philosophie getreu wiedergeben. Das hat Kant verstanden, das war offenbar Geist von seinem Geiste. Zu den aus der Geschichte entnommenen, aber nicht verstandenen Sätzen gehören alle an die Monadologie anknüpfenden Ausführungen. Leibniz' Gedanken sind hier bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Die Monade hat ihren Charakter als Organismus und Individuum verloren und ist zum seelenlosen, mechanistisch gedachten Atom geworden. Der pantheistisch-mystisch gedachte Gott als Monade der Monaden ist zu einem „Teil" der Welt oder deren außerhalb der Welt zu suchenden „Ursache" geworden, und Kant glaubt, damit die Leibnizsche Lehre verstanden und richtig wiedergegeben zu haben. Zu seinen eigenen Zutaten gehört auf der linken Seite die Umbiegung einzelner Züge ins populär Christliche und auf beiden Seiten die Lehre von der Teilbarkeit der Materie, die Kant frei formuliert, um dann Leibniz die These von der Unmöglichkeit der Teilung ins Unendliche und Epikur die Gegenmeinung, die Kants eigener Ansicht entspricht, zuzuweisen, obwohl beide tatsächlich gerade das Gegenteil behaupteten.

Dadurch ist es Kant gelungen, die wesentlichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Weltanschauungen, die er

in gutem Glauben daran, sie richtig verstanden zu haben, heranzieht, zu nivellieren und die Vertreter der Thesen und Antithesen auf dieselbe Ebene zu bannen, auf der sie sich nicht mit verschiedenen, sondern mit denselben Denkmitteln, vor allem mit dem streng rationalistisch-syllogistisch geführten Beweis, bekämpfen können. Der Leser wird nicht gezwungen, sich aus einer Denkform in die andere zu versetzen, obgleich hier drei Arten des Denkens miteinander streiten, nämlich das rein mathematische, das sich besonders in der Auffassung des Raumes und der ihn erfüllenden Materie als eines ins Unendliche teilbaren Kontinuums ausdrückt, das physikalische, das in der Atomtheorie zu seinem Recht kommt, und das organisch-mystische, aus dem die Monadologie entsprungen ist. Dabei sind das mathematische und das physikalische Denken einander aufs engste verwandt, während das organisch-mystische in scharfem Gegensatz zu beiden steht. Ganz anders wäre das Antinomienspiel verlaufen, wenn Kant den mystischen Pantheismus als den eigentlichen Gegensatz zum mathematisch-physikalischen Denken, das ihm als das wissenschaftliche Denken überhaupt gilt, erkannt hätte. Für das Studium der Denkformen und auch für das Verstehen der ganzen nachkantischen Philosophie bis zu Hegel hin, ist die Tatsache hochbedeutsam, daß kein mystisch-pantheistischer Gedanke in Kants Kopfe Platz und Verständnis fand, so daß Mystik und Pantheismus sich neben dem Kantianismus selbständig entwickeln konnten, ohne von dem Alleszermalmer irgendwie getroffen zu sein. Kant ist an allen pantheistischen Gedanken, obwohl Hamann, Herder, Jacobi und andere sie ihm nahe genug brachten, vorübergegangen, ohne etwas von ihnen in sich aufzunehmen, ohne in ihnen auch nur die eigentlichen Gegner seiner Gedankenwelt zu erkennen und ohne sich irgendwie mit ihnen ernsthaft auseinanderzusetzen. Von Leibniz' Monadologie hat er das Mystisch-Pantheistische und alles, was die Monade und das Monadengefüge als Organismus im Gegensatz zum Mechanismus verstehen läßt, nicht erfaßt. Rings um ihn wogte der Streit um Spinoza, an dem von Herder und Goethe bis zu Hegel und Schleiermacher keiner der führenden Geister vorüberging und dessen neu, im Goetheschen Sinne verstandene Lehre geradezu das Einfallstor darstellte, durch das alle mystisch-pantheistischen Gedanken, die von Heraklit bis zu Jakob Böhme gedacht waren, ihren Einzug in die deutsche Philosophie und Literatur hielten. Auch hier müssen wir feststellen: Kant hat Spinoza oder das, was er von Spinozas Lehre kannte und dafür



hielt, nicht verstanden, ja wahrscheinlich hat er ihn nicht einmal gelesen, wenn wir Hamanns an Jacobi geschriebene Worte[1]) dahin deuten dürfen: „Kant hat mir gestanden, den Spinoza niemals recht studiert zu haben, und, von seinem eigenen System eingenommen, hat er weder Lust noch Zeit, in fremde sich einzulassen.“ In der Kritik der praktischen Vernunft spricht Kant gelegentlich von der „Ungereimtheit der Grundidee“ des Spinozismus[2]), in der Kritik der Urteilskraft erklärt er, „Spinozas Begriff vom Urwesen sei gar nicht zu verstehen“[3]). Seine Auffassung des Spinozismus als „Idealismus der Endursachen“ verdankt er der Darstellung, die Jacobi von Spinozas System gegeben hatte[4]). Ein ihm von Jacobi nahegelegtes Eingehen auf die spinozistische Frage hat er vermieden[5]). So ist Kant an dieser Festung voll feindlicher Gedankenmassen vorübergegangen, ohne sie zu „zermalmen“, ja ohne sie zu kennen und zu ahnen, daß gerade aus ihr seine Gegner und seine Überwinder hervorbrechen sollten; und nicht nur an ihr allein ging er vorbei, sondern noch an manchem anderen. Herder hat ganz recht, wenn er in seiner Metakritik[6]) schreibt: „Wie übel Spinoza in dieser »kritischen Philosophie« verstanden sei, hat Jacobi in seiner Schrift über den Idealismus und Realismus gezeigt. Doch wer wurde von dieser »kritischen Philosophie« verstanden? Jedes fremde System wird von ihr »ins Bessere gedeutet«, d. i. getötet.“

Für Kant waren die beiden gegensätzlichen Weltanschauungen, deren Streit er schlichten wollte, der Dogmatismus und der Empirismus, die mit dem zusammenfielen, was er selbst unter christlich-scholastischer Philosophie und unter der Weltanschauung der Aufklärung verstand, zwei durchaus fiktive Gebilde, die es so, wie sie uns bei Kant entgegentreten, in der Geschichte nie gegeben hat. Beide gleichzeitig durch den Kritizismus zu überwinden, konnte nur deshalb gelingen, weil beide in der Gestalt, die ihnen Kant gegeben hatte, auf derselben Ebene rationalistischen Denkens lagen oder doch mit leichter Mühe auf sie übertragen und auf ihr ausgebreitet werden konnten.

Doch in Kants Antinomientafel ist noch ein Denkmotiv

1) 3. Dezember 1785. J. G. Hamanns Briefwechsel mit F. H. Jacobi, herausgegeben von C. H. Gildemeister, 1868, S. 152. — 2) S. 102 (Vorländer 131). — 3) S. 391ff., 439f. Vgl. die fast komischen Mißverständnisse, auf die E. Adickes in: Kants *Opus Postumum*, 1920, S. 760ff. hingewiesen hat. — 4) Siehe H. Scholz, Die Hauptschriften zum Pantheismustreit, 1916, S. CXIIff. — 5) Ebenda S. CXVIII. — 6) Werke Bd. XXI, S. 187.

enthalten, das bis jetzt von uns nicht berücksichtigt wurde. Wir beobachten, daß die Antithesen bei Kant alle die Vorstellung unendlicher Reihen und eines *regressus* und *progressus in infinitum* fordern — unendliche Ausdehnung der Welt in Raum und Zeit, unendliche Teilbarkeit der Materie, unendlicher Kausalnexus von Ursache und Wirkung —, während die Thesen mit in sich abgeschlossenen endlichen Größen arbeiten: die Welt ist räumlich begrenzt und hat einen zeitlichen Anfang, die Materie ist nicht ins Unendliche teilbar, sondern die Teilung hat ihre Grenze im Atom, die Kausalkette stellt nicht einen *regressus in infinitum* dar, sondern sie hat ihre letzte Ursache in Gott. Richten wir hierauf die Aufmerksamkeit, so lassen sich die Antinomien auch als aus dem mathematischen Denken allein entsprungen erklären. Wir können unterscheiden zwischen einer Mathematik des Unendlichen und einer Mathematik des Endlichen, ein Unterschied, der fast mit dem zusammenfällt, der zwischen höherer und Elementarmathematik besteht. Er ließe sich auch verstehen als der Unterschied zwischen rein mathematischem und physikalischem Denken; denn während das rein mathematische Denken über die Anschauung hinausgeht und sich ins Unendliche weiter fortspinnen läßt, ist das physikalische Denken nicht nur an intellektuelle Anschauung, sondern an die konkrete Anschauung gebunden, da es seine Resultate an endlichen, materiellen Gegenständen demonstrieren muß. Zwischen beiden Arten des Denkens können und müssen Antinomien auftreten. Wie das möglich ist und was es mit diesem Unterschied innerhalb der Denkform, aus der Mathematik und Physik entsprangen, auf sich hat, lehrt am besten die Beobachtung an der Stelle der Geschichte der Philosophie, an der diese Antinomik zum ersten Male auftrat und als solche zum Bewußtsein kam.

In Platon hatten wir, abgesehen von allem übrigen, was seine mannigfachen philosophischen Gedanken auch noch enthalten, den Systematiker des an der Mathematik geschulten reinen Denkens gefunden. Demokrit aber gilt als der erste Physiker. Unter den mannigfachen Denkantrieben, die sich bei Platon auffinden lassen, ist nun einer, den er mit Demokrit gemeinsam hat: das Streben, die durch die Eleaten aufgeworfenen logischen Probleme zu lösen und aus der Akrobatik des rein auf sich gestellten logischen Denkens nach dem Satze vom Widerspruch herauszukommen. Aus der eleatischen Dialektik des Seins, in der Sein und Nichtsein als die Gegensätze an sich einander gegenübertraten, zwischen denen es keinen Übergang

und keine Vermittlung, sondern nur eine Alternative gab, hatte Platon den logisch-metaphysischen Teil seiner Ideenlehre entwickelt.

Die Eleaten hatten gezeigt, daß das rein logische, an den Satz vom Widerspruch gebundene Denken ein Reich für sich bildet und die Wirklichkeit nicht erfaßt. Das nur logische Denken kommt durch konsequente Durchführung zu dem Schluß, daß der schnellste Läufer die langsam kriechende Schildkröte nicht einholen kann. Die anschauliche Erfahrung, das erlebte Phänomen aber lehrt das Gegenteil: Achilleus muß die Schildkröte sehr rasch einholen. Die reine Logik lehrt die Unmöglichkeit der Bewegung: der fliegende Pfeil ruht. Die Erfahrung zeigt, daß er wirklich fliegt. Daraus ergibt sich die logisch nach dem Satze vom Widerspruch zugespitzte Alternative: Entweder ist die Logik sinnlos und ihre Ergebnisse sind falsch, oder die φαινόμενα sind Täuschung. Sie wurde von den Eleaten zugunsten der Logik, von ihren Gegnern zugunsten der Phänomene und der durch das Denken ungetrübten naiven Erfahrung entschieden. Nun galt es, sowohl die Logik wie auch die φαινόμενα zu retten, ihre Bereiche gegenseitig abzugrenzen, aber auch ihre Beziehung aufeinander darzustellen. Platon gelingt die Vermittlung zwischen beiden durch die Konstruktion seines Dreistufenreiches. In der oberen, der rein logischen Region stehen an der Stelle des einen, unwandelbaren, nur mit sich selbst gleichen und in sich abgeschlossenen Seins der Eleaten die vielen, systematisch geordneten Ideen, denen alle Attribute zukommen, die Parmenides dem allein durch das Denken erschlossenen Sein beilegte. Zwischen dem πέρας und dem ἄπειρον, der Welt des Seins und der Welt des Werdens liegt das μεταξύ, das Reich der Seele. Sie hat die Aufgabe, das ihr durch die Sinne gelieferte Material der φαινόμενα zu denken und dadurch auf das wahre Sein, den Kosmos der Ideen, zu beziehen. Dadurch hat nun die Sinnenwelt an den Ideen teil. Die Funktion der denkenden Seele, das logische Urteil, bekommt einen neuen Sinn und eine neue Aufgabe. Das Urteil setzt eine aus dem ewigen Fluß des Werdens herausgegriffene, an sich vergängliche Erscheinung in Beziehung zu der ewigen, statischen und in sich logisch geordneten Ideenwelt. Wenn geurteilt wird: diese in den Sand gezeichnete Figur ist ein Kreis, so wird damit die flüchtige, vergängliche und unvollkommene Erscheinung auf den idealen Kreis, die Idee des Kreises bezogen, die als solche in der systematischen Ordnung der mathematischen Begriffe ihren fest bestimmten logischen Ort hat

und in sich vollkommen ist. Erst durch diese Beziehung auf den gedachten, idealen Kreis wird der wirkliche, in den Sand gezeichnete, seinem Wesen nach erkannt. Dabei blieb sich Platon bewußt, daß das reine Denken nach dem Satze vom Widerspruch und in der Form des Ordnungsschemas der Begriffspyramide die durch die Sinne übermittelten Phänomene niemals restlos erfaßt. Was es aber von ihnen erfaßt, das war ihm gerade das Wesentliche, das Logische, das eigentlich Wissenschaftliche, in dem alle sichere Erkenntnis besteht. Ebenso blieb er sich der Tatsache bewußt, daß das reine Denken mit seinen logischen Begriffen allein weiterarbeiten kann und dann zu Begriffen und Begriffssystemen kommt, denen in der Erfahrung und in der Anschauung nichts mehr entspricht. Er weiß aber auch, daß das sich selbst überlassene Denken niemals zu einem in sich abgeschlossenen System kommen kann, sondern daß jeder Spitzenbegriff eines Systems über sich hinausweist zu einem noch umfassenderen, und dieser wieder und so fort ins Unendliche[1]). Wo es aber gilt, mit den Ideen die Wirklichkeit, die Phänomene zu erfassen, muß ein einziger Ursprungsbegriff, eine ἀρχή gesetzt werden; denn aus einer unendlichen Reihe heraus läßt sich auf keine Art der Weg zur systematischen Ordnung des Einzelnen finden, da alle Ordnung irgendwo beginnen muß. Das gilt nicht nur für die Logik, wenn durch sie die Erscheinungen der Wirklichkeit geordnet werden sollen, sondern auch für die Metaphysik. Platon weiß, daß die Zeit sich in der Ewigkeit aufhebt und daß diese als solche anfangs- und endlos ist. Handelt es sich aber darum, das Weltwerden zu denken, so muß in der unendlichen Reihe ewigen Geschehens ein Punkt als Anfang des irdischen Werdens gesetzt werden, weil sonst nicht gemessen und nichts in zeitlicher Folge geordnet werden kann. Auch Platons Raum

1) Vgl. besonders Parmenides 132 A: „Irre ich nicht, so gründet sich deine Annahme einheitlicher Ideen auf folgende Betrachtung: Wenn sich dir eine Menge von Dingen als groß darstellt, so scheint dir bei dem Blick auf die Gesamtheit sich darin eine einheitliche Form kundzugeben, auf Grund deren du annimmst, das Große sei eine Einheit. — — Aber das Große selbst und die großen Dinge, wie stehen sie zueinander? Wenn du sie beide wiederum ebenso mit einem Blicke der Seele zusammen erfassest, wird dann nicht abermals irgendein Großes auftauchen, welches den notwendigen Grund dafür abgibt, daß beide als groß erscheinen? So scheint es. Es wird also eine neue Idee der Größe auftauchen, die neben der Größe an sich und den an ihr teilhabenden Dingen steht; und über diesen beiden wiederum eine andere, durch die beide groß sein werden. Und so erhältst du nicht mehr je eine Idee, sondern eine unzählige Menge (ἄπειρα τὸ πλῆθος).

ist als solcher unendlich, solange er nur an sich gedacht wird. Soll aber die wirkliche Welt vorgestellt werden, so muß ihr Raum fest umgrenzt gedacht werden, ebenso wie die ihn erfüllende Materie, die der Demiurg des Timaios restlos für seine Weltbildung aufgebraucht hat. Diese Materie muß an sich genau so wie die mathematische Linie als ins Unendliche teilbar gedacht werden. Handelt es sich aber darum, zu erklären, wie sich aus der Zusammensetzung der kleinsten Teile das Größte formte, so muß an die Stelle des nur gedachten kleinsten Raumelements, des überhaupt unräumlichen, ausdehnungslosen mathematischen Punktes die kleine Linie treten[1]), die wenigstens den Ansatz zur Größenbildung enthält, weil sich die Wirklichkeit nicht als aus lauter reinem, nur gedachten Nichts entstanden denken und vorstellen läßt. Wir sehen, wie Platon überall die Folgerungen, zu denen das reine Denken als solches führen muß und bei ihm auch tatsächlich führt, zurückdrängt, wenn es sich darum handelt, die φαινόμενα vor diesem Denken zu retten. Dabei aber beobachten wir, daß schon hier die Ergebnisse des reinen Denkens mit dem auf die Phänomene angewandten in Widersprüche geraten, die, wenn man sie entsprechend herausarbeitet und formuliert, mit Kants Antinomien übereinstimmen. Das reine Denken behauptet die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, das auf die Welt angewandte Denken Platons dagegen kommt ohne die Annahme eines zeitlichen Anfangs und einer räumlichen Abgeschlossenheit des Kosmos nicht aus. Das reine Denken erklärt, daß die Materie ebenso wie die mathematische Linie ins Unendliche teilbar gedacht werden müssen; die anschauliche Konstruktion der Materie aus letzten Elementen aber gelingt nicht ohne die Annahme von Atomen und nicht mehr teilbaren Größen. So sehr sich Platon auch müht, die sinnliche Anschauung auf das reine Denken und dieses wieder auf die Anschauung zu beziehen, so kann und will er doch nicht verbergen, daß der Weg von der Anschauung zum Denken und von diesem wieder zur Anschauung nur zurückzulegen ist, wenn an einer Stelle dieses Weges beim Hinab- und Hinaufsteigen jedesmal ein Sprung über eine Kluft (χωρισμός) gemacht wird. Das Denken findet sich plötzlich (ἐξαίφνης) in einer anderen Region. Die Antinomien, die bei Platon zwischen seinem Reiche der δόξα und

1) Über Platons Theorie der kleinen Linien als letzter Raumelemente vgl. E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, 1923, S. 101f., J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924, S. 78ff.

dem der reinen νόησις bestehen, lassen sich aus den Schwierigkeiten, auf die das Denken stößt, wenn es die Phänomene fassen will, allein erklären, aber sie treten in seiner Kosmologie nicht in der für unseren Zweck wünschenswerten Reinheit zutage. Rein mathematisches Denken steht hier nicht nur dem physikalischen, sondern zugleich dem organisch-mystischen gegenüber, da der Kosmos nicht nur physikalisch-mechanistisch, sondern zugleich als lebendiges Wesen, als ein ζῷον, betrachtet wird, das als gewachsenes Individuum eine Entstehung in der Zeit haben, ein in sich geschlossenes Kontinuum darstellen und so einen bestimmten Lebensraum erfüllen muß.

Bei Demokrit liegen die Dinge einfacher. Hier fällt die Beeinflussung des Denkens durch den Blick auf die Welt des Organischen fort. Die Welt ist ein reiner Mechanismus. Nur das mathematische und das physikalische Denken ringen miteinander. Das rein logische Denken der Eleaten bleibt erhalten; nur an einem einzigen Punkte wird es durchbrochen, und das macht die Erfassung der Wirklichkeit, die Konstruktion der Welt, die Metaphysik möglich. Karl Joël[1]) schreibt hierüber: „Im Grunde ist es nur ein negativer Begriff, ein einziger Riß in die eleatische Einheit von Denken und Sein, der wie ein Dammbruch diese ganze Welt aus dem Bann der Einheit ausströmen läßt.“ Er zeigt genau den Punkt auf, an dem der Sprung geschieht, der über den χωρισμός trägt: „So sehr hängt er noch an der eleatischen Ontologie, so treu folgt er ihr mit eiserner Konsequenz, daß er zuletzt nur durch einen *salto mortale* ins Negative die Welt als Vielheit und Bewegung retten kann. Vielheit fordert leere Zwischenräume, Bewegung fordert leeren Platz. So sagt der Eleat, und der Atomist stimmt zu. Vielheit und Bewegung also sind nicht möglich ohne das Leere, und das Leere ist das Nichtseiende — auch so weit folgt der Atomist. Vielheit und Bewegung fordern das Nichtseiende, das Nichts — also sind sie unmöglich, schließt der Eleat: der Atomist aber folgert: also existiert das Nichtseiende, das Nichts. Welch unerhörte Paradoxie, gezeugt aus treuester logischer Konsequenz, geboren aus opferwilligster Liebe zum Wirklichen, die beide sich zur Bildung der atomistischen Lehre verbanden! Die Welt braucht unbedingt Vielheit und Bewegung, beide brauchen unbedingt das Leere, d. h. das Nichts. Also, schließt der Atomist, existiert das Nichts (μηδέν) ebenso wie das »Ichts« (δέν) oder Etwas, das

1) Geschichte der antiken Philosophie I, 1921, S. 599.

Nichtseiende ebenso wie das Seiende. Klar ist, daß diese Lehre nur aus dem Eleatismus herausgerungen ist, mit seinen Begriffen gegen ihn aufgerichtet. Hat doch Parmenides bereits nicht nur jene Antithese aufgestellt, sondern auch bereits gezeigt, wie man durch Hinzunahme des Nichtseienden zum Seienden die Anschauungswelt aufbauen könne, die ihm eine Scheinwelt ist. Und sie verschwimmt ja auch seinem makroskopischen Geiste nach ohne feste Gliederung. Zenon übt bereits die Teilung mit Leidenschaft aus, doch nur um die Weltvielheit in ihrer unendlichen Teilbarkeit als unmöglich zu karikieren. Und nun fängt der Atomist das sich überschlagende Messer des eleatischen Dialektikers auf und rettet die Realität, indem er eben in der Unendlichkeit der Teilung doch eine Grenze setzt — laut Aristoteles gerade mit der zenonischen Begründung, daß die vollendete Teilung ins größenlose Nichts führe. Das Atom ist so offenkundig im kritischen Hinblick auf Zenon erfaßt und benannt worden."[1]) Der Atombegriff aber zeigt zugleich die Stelle, an der das reine logisch-mathematische Denken durchbrochen wurde, das überall zu unendlichen Reihen führt. Alles ist bei Demokrit unendlich: Unendlich viele Atome von unendlich verschiedener Größe wirbeln im unendlichen leeren Raume in unendlicher Bewegung durcheinander und bringen unendlich viele Welten in unendlichem Wechsel hervor. In dieser unendlichen Vielheit bleibt nur das Atom die endliche Einheit, das Nichtteilbare, das einzige, was sich nicht ins Unendliche auflöst. Diese eine logische Inkonsequenz, dieser Widerspruch genügt zur gedanklichen Konstruktion einer möglichen Welt. Von hier aus gesehen hat Kant richtig gehandelt, wenn er die Atomtheorie unter seine Antithesen, in denen nur unendliche Reihen auftreten, nicht aufnahm, sondern sie unter die Thesen der Antinomientafel verwies. Wir verstehen nur nicht, welcher Grund dann noch dazu übrigbleibt, die Antithesen als Lehrsätze des „Empirismus" zu bezeichnen, wo doch in ihnen alles Empirische getilgt und nur das rein Logistische übriggelassen wurde. Daß sich Kant bewußt ist, hier über Demokrit und Epikur hinausgeschritten zu sein, verrät seine Anmerkung[2]): „Es ist indessen noch die Frage, ob Epikur diese Grundsätze als objektive Behauptungen jemals vorgetragen habe. Wenn sie etwa weiter nichts als Maximen des spekulativen Gebrauchs

---

1) K. Joël a. a. O. S. 597f. — 2) Zu S. 500 der Kritik der reinen Vernunft.

der Vernunft waren, so zeigt er daran einen echteren philosophischen Geist als irgendeiner der Weltweisen des Altertums." Dadurch, daß Kant den Epikureismus von seinem empirischen Bestandteil, der Atomtheorie, reinigt und in reines Unendlichkeitsdenken auflöst, und dadurch, daß er den Platonismus nur so weit berücksichtigt, als er die Welt der gegebenen Phänomene denkend zu erfassen sucht, erreicht er einen reinen Gegensatz zwischen diesen beiden Weltanschauungen. Der Platonismus-Dogmatismus erscheint als die systematische, der Epikureismus-Empirismus als die systemlose Philosophie. Platon folgt den Bedürfnissen der menschlichen Vernunft, Epikur aber macht sich von allen Rücksichten auf menschliche Interessen frei und erscheint als der „echtere philosophische Geist": „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgendeinem System mit anderen zusammenzustehen. Die Sätze der Antithesis sind aber von der Art, daß sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen gibt es über einem Zustand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Teile immer noch andere, wiederum teilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum ebensowohl anderweitig erzeugt war, und im Dasein überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgendein unbedingtes und erstes Dasein anzuerkennen. Da also die Antithesis nirgend ein Erstes einräumt und keinen Anfang, der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, so ist ein vollständiges Gebäude der Erkenntnis bei dergleichen Voraussetzungen gänzlich unmöglich."[1] Kant sieht nicht oder will nicht sehen, daß die Unvollendbarkeit des auf sich selbst gestellten Denkens als die selbstverständliche Voraussetzung hinter den beiden Weltanschauungen steht, die er hier gegenüberstellt. Platon und Demokrit durchbrachen beide den *regressus in infinitum*, der dem Denken, wie Kant einmal sagt, „aufgegeben" ist, mit vollem Bewußtsein, um dadurch zur gedanklichen und zugleich zur systematischen Bewältigung der Erscheinungen vorzudringen, der eine dadurch, daß er die Idee als ἀρχή und Ursprung, der andere dadurch, daß er das Atom als ἀρχή „setzte". Die Atomtheorie Demokrits und die Ideenlehre Platons beruhen beide auf derselben Denkopera-

1) A. a. O. S. 502.

tion. Beide denken „logisch“ im modern wissenschaftlichen Sinne. Ihr Denken folgt dem Satze vom Widerspruch. Sie bewegen sich beide in der Region künstlich vereinfachter Sachverhalte. Beide haben das gleiche erkenntnistheoretische Prinzip, das es möglich macht, von der trügerischen Sinneserkenntnis abzusehen und die künstlich vereinfachte, nur gedachte Welt als die eigentlich Seiende gelten zu lassen. Was den Unterschied zwischen Demokrit und Platon, und damit den zwischen reinem Materialismus und reinem Idealismus ausmacht, ist nicht die Denkform als solche, nicht die „Logik“, sondern der Punkt, an dem das reine Denken nach dem Satz vom Widerspruch verlassen und damit der Schritt von der reinen Logik zur Metaphysik getan wird. Dieser Punkt liegt bei beiden an einer anderen Stelle. Demokrit arbeitet mit einem Minimum, Platon mit einem Maximum von Konzessionen an die Erscheinungswelt. Bei Demokrit bleibt in der als wirklich vorgestellten Welt alles unendlich bis auf das Atom, bei Platon bleibt im Kosmos des Timaios-Mythos nichts unendlich; die Unendlichkeit gibt es für ihn nur in der Welt der Theorie und des reinen Denkens. Kant hat die Fäden, die aus der Region des reinen Denkens von Platon und Demokrit zur Welt der Erscheinungen hinübergesponnen waren, wieder zerrissen und beide reinlich voneinander getrennt. Damit ist er nicht über beide hinaus, sondern hinter sie zurückgegangen. Seine Antinomien wurzeln in der eleatischen Problemstellung. Die Eleaten schlossen: alles Denken über Zeit, Raum und Bewegung materieller Körper führt bei allen dreien zu einem *regressus in infinitum.* Dieser aber ist unausdenkbar und unvorstellbar. Folglich gibt es Zeit, Raum und Bewegung nicht. Sie sind nur trügerischer Schein. Es gibt nur das ewige, raumlose, unbewegte Sein. Kant dagegen meint: Die Erfahrung liefert uns nur endliche Bruchstücke aus unendlich zu denkenden Reihen. Die Reihenbildung selbst erfolgt nach „Regeln“ unseres Denkens, mit dem wir die Erscheinungen bearbeiten und so und nicht anders bearbeiten müssen. Solange wir nur Gegenstände möglicher Erfahrung miteinander nach den Regeln des Denkens zu Reihen verknüpfen, haben wir gesicherte, „wissenschaftliche“ Erkenntnis. Sobald wir die mögliche Erfahrung überschreiten und die Reihenbildung über sie hinaus ausdehnen, verwickelt sich das Denken in Widersprüche und erzeugt leeren Schein. Oder mit Kants eigenen Worten: „Die bloße allgemeine Vorstellung der Reihe aller vergangenen Weltzustände, im gleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich sind, ist selbst nichts anderes

als ein möglicher empirischer Regressus, den ich mir, obzwar noch unbestimmt, denke, und wodurch der Begriff einer solchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entstehen kann. Nun habe ich das Weltganze jederzeit nur im Begriffe, keineswegs aber (als Ganzes) in der Anschauung. Also kann ich nicht von seiner Größe auf die Größe des Regressus schließen und diese jener gemäß bestimmen, sondern ich muß mir allererst einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empirischen Regressus machen. Von diesem aber weiß ich niemals etwas mehr, als daß ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empirisch fortgehen müsse. Also ist dadurch die Größe des Ganzen der Erscheinungen gar nicht schlechthin bestimmt, mithin kann man auch nicht sagen, daß dieser Regressus ins Unendliche gehe, weil dieses die Glieder, dahin der Regressus noch nicht gelangt ist, antizipieren und ihre Menge so groß vorstellen würde, daß keine empirische Synthesis dazu gelangen kann, folglich die Weltgröße vor dem Regressus (wenngleich nur negativ) bestimmen würde, welches unmöglich ist. Denn diese ist mir durch keiüe Anschauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Größe vor dem Regressus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröße an sich gar nichts sagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein *regressus in infinitum* stattfinde, sondern müssen nur nach der Regel, die den empirischen Regressus in ihr bestimmt, den Begriff von ihrer Größe suchen. Diese Regel aber sagt nichts mehr, als daß, soweit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgend eine absolute Grenze annehmen sollen, sondern jede Erscheinung als bedingt einer anderen als ihrer Bedingung unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der *regressus in indefinitum* ist, der, weil er keine Größe im Objekt bestimmt, von dem *in infinitum* deutlich genug zu unterscheiden ist. Ich kann demnach nicht sagen: die Welt ist der vergangenen Zeit oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von Größe als einer gegebenen Unendlichkeit ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt als eines Gegenstandes der Sinne schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regressus von einer gegebenen Wahrnehmung an zu alledem, was diese im Raume sowohl als der vergangenen Zeit in einer Reihe begrenzt, geht ins Unendliche; denn dieses setzt die unendliche Weltgröße voraus; auch nicht: sie ist end-

lich; denn die absolute Grenze ist gleichfalls empirisch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen angestellt und fortgesetzt werden soll, sagen können."[1])

Um Klarheit darüber zu gewinnen, was Kant hier meint, und zugleich die Denkmittel zu erkennen, mit denen er arbeitet, ist es nötig, die verschiedenen Unendlichkeitsbegriffe, die hier gegeneinander ausgespielt werden, möglichst scharf zu fassen.

Indefinit ist eine Reihe, deren weiteren Verlauf ich nicht kenne und von der ich weder sagen kann, daß sie endlich, noch daß sie unendlich ist. So jedenfalls wird hier von Kant der Begriff des Indefiniten gefaßt.

Infinit ist eine Reihe, von der ich weiß, daß sie unendlich ist, wie z. B. die Reihe der ganzen Zahlen, die fortgesetzt werden kann, ohne daß man jemals zu einer letzten Zahl kommt.

Nun spielt aber da, wo Kant vom „Weltganzen" redet, das ich „jederzeit nur im Begriffe, keineswegs aber (als Ganzes) in der Anschauung" habe, wo er von der „Totalität", von einer „gegebenen Unendlichkeit" spricht, noch ein anderer Unendlichkeitsbegriff mit herein, der hier das Transfinite im philosophischen Sinne, nicht in der speziellen Bedeutung, die dieses Wort in der Mengenlehre der Mathematik hat, genannt werden soll.

Tansfinit ist die gedachte Gesamtsumme einer unendlichen Reihe als ein Begriff, wie sie der Mathematiker auch durch das Symbol ∞ darstellt, worunter er eine Größe versteht, mit der er rechnet.

Kant kommt nun zu seiner sogenannten „Auflösung" der Antinomien, die darin besteht, daß er weder die Thesen noch die Antithesen als berechtigt gelten läßt, dadurch, daß er allein die indefinite Reihenbildung als die einer möglichen Erfahrung entsprechende annimmt, die infinite zwar als logisch berechtigt, aber empirisch unmöglich bezeichnet und das transfinite Unendliche überhaupt ausschaltet. Es ist weder empirisch noch logisch berechtigt, da es zu einem in sich widerspruchsvollen Gedankending, so etwas wie einer endlichen Unendlichkeit führt, einem leeren Begriff, dem gar keine Anschauung entspricht:

---

1) Kritik der reinen Vernunft S. 546f.

„Denn dergleichen Begriff von Größe als einer gegebenen Unendlichkeit ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt als eines Gegenstandes der Sinne schlechterdings unmöglich." Damit hat Kant sicher unrecht; denn eine unendliche Reihe kann sehr wohl nicht nur schrittweise (diskursiv) durchlaufen, sondern als eine Einheit (intuitiv) zusammengeschaut werden; ja es gibt sogar in sich unendliche Reihen, die als Ganzes genommen eine endliche, empirisch gegebene Größe darstellen. Hierauf beruht ja die Möglichkeit einer unmittelbaren Lösung der Zenonischen Aporie: Achilleus holt die Schildkröte niemals ein, weil sie jedesmal, wenn er sie erreicht zu haben glaubt, inzwischen wieder ein, wenn auch noch so kleines Stück Weg zurückgelegt hat. Dadurch, daß die vielen Abschnitte der Strecke, die Achilleus zurücklegt, von uns gar nicht als Teile betrachtet, sondern sofort in ein Ganzes zusammengeschaut werden, und ebenso die Abschnitte der von der Schildkröte zurückgelegten Strecke, und dadurch, daß sich aus dem Vergleich der beiden Bewegungen, von denen jede als ein Ganzes genommen wird, ohne weiteres anschaulich ergibt, daß die erste schneller ist als die zweite, ist der Beweis dafür, daß Achilleus die Schildkröte einholen wird, sofort erbracht. Allerdings haben wir es hier mit einer anderen Denkoperation zu tun. Es handelt sich nicht mehr um diskursives, Schritt für Schritt vorgehendes, aus Teilen das Ganze zusammensetzendes, sondern um intuitives Denken, das zuerst das Ganze in seiner Struktur erfaßt und von ihm aus das Verhältnis der Teile zueinander erschließt. Zu den Beschränktheiten und zum Wesen der Denkform, in der Kant denkt, gehört es nun aber, daß er tatsächlich der Überzeugung ist, daß es ein solches Denken in Ganzheiten für den Menschen nicht gibt; das kann nur „Gott"![1]) Allerdings braucht Kant den Begriff „intuitiver Verstand", den er oft der „intellektuellen Anschauung" gleichsetzt, in doppelter Bedeutung. Innerhalb der Kritik der reinen Vernunft ist der intuitive Verstand ein solcher, der „vermögend ist, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen"[2]). Als solcher ist er selbst ein „Problema", „als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können"[3]). In der Kritik der Urteilskraft dagegen erscheint der intuitive Verstand als zwar vorstellbare, aber dem Menschen nicht gegebene Fähigkeit, das Ganze vor den Teilen zu erkennen. „Unser Verstand" muß „vom analytisch

1) Kritik der reinen Vernunft S. 72. — 2) S. 798. — 3) S. 312.

Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen .. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen"[1]). Und Kant meint: gäbe es einen intuitiven Verstand, welcher im Allgemeinen das Besondere, im Ganzen die Teile schon mitbestimmt erkennte, so würde ein solcher Verstand die ganze Natur aus einem Prinzip begreifen und den Begriff des Zweckes nicht brauchen. Er selbst aber ist davon überzeugt, daß es ihn, wenigstens bei den Menschen, nicht gibt und daß er selbst einen solchen Verstand nicht hat. Hier und da macht er Anstrengungen, das Ganze als solches gedanklich zu fassen, aber es bleibt bei Ansätzen[2]). Hier stoßen wir auf die wichtigste Schranke der Kantischen Denkform. Er kennt nur das diskursive Denken und bindet den Verstand allein an seine Gesetze. Es kann ihm daher nicht gelingen, das Endliche in das Unendliche überzuführen und umgekehrt.

Hierdurch unterscheidet sich Kant scharf von denjenigen Philosophen des deutschen Idealismus, die mit Schelling die intellektuelle Anschauung, die Intuition als Denkmittel verwerten und das transfinite Unendliche als logisch und zum Teil auch empirisch berechtigt gelten lassen. Alle Bemühungen, von Kant zu ihnen hinüber eine Entwicklungslinie zu ziehen, sind vergeblich[3]), da es sich hier nicht um ein graduell, sondern prinzipiell Neues handelt, das von außen in das an Kant anknüpfende Denken einbricht. Der das prinzipiell Neue brachte, war wieder Spinoza. Bei ihm werden die beiden Unendlichkeitsbegriffe, das infinite und das transfinite Unendliche, scharf unterschieden, und es wird zugleich gezeigt, daß es sich beim Übergang von dem einen zum anderen um einen Sprung des Denkens in eine neue, dem diskursiven Verstand verschlossene Welt handelt: „Wenn nun aber jemand fragt, warum wir von Natur so geneigt sind, die Größe zu teilen, so erwidere ich ihm, daß die Größe von uns auf zweierlei Weise begriffen wird, nämlich einerseits abstrakt

1) Kritik der Urteilskraft, § 76. — 2) Vgl. H. Driesch, Kant und das Ganze (Kantstudien XXIX), 1924, S. 365ff. und das erste Kapitel von J. König, Der Begriff der Intuition, 1926, S. 9ff. — 3) Vgl. R. Kroners Kritische Betrachtung der Kritik der Urteilskraft, aus der — vielleicht gegen die Absicht des Verfassers — die Unmöglichkeit, von Kant aus zum objektiven Idealismus zu gelangen, klar hervorgeht. Von Kant bis Hegel 1. Bd. 1921, S. 289ff.

oder oberflächlich, wenn wir sie vorstellen, andererseits als Substanz, was allein durch den Intellekt geschieht. Wenn wir daher die Größe ins Auge fassen, wie sie im Vorstellungsvermögen ist, was häufig geschieht und uns leichter fällt, so wird sie als endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt erscheinen; fassen wir sie aber ins Auge, wie sie im Intellekt ist, und begreifen wir sie, sofern sie Substanz ist, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie, wie wir schon zur Genüge bewiesen haben, als unendlich, einzig und unteilbar. Das wird für jeden, der gelernt hat, zwischen Vorstellungsvermögen und Intellekt zu unterscheiden, am Tage liegen: zumal wenn man hierbei noch in Erwägung zieht, daß die Materie überall die gleiche ist und daß sich Teile in ihr nur insofern unterscheiden lassen, als man die Materie auf verschiedene Weise affiziert denkt, woher sich dann ihre Teile nur auf modale, nicht aber auf reale Weise unterscheiden lassen. Beispielsweise denkt man das Wasser, sofern es Wasser ist, als teilbar und seine Teile als voneinander trennbar, nicht aber, sofern es körperliche Substanz ist: insofern ist es nämlich weder trennbar noch teilbar. Ferner: Wasser als Wasser entsteht und vergeht, als Substanz dagegen entsteht es weder noch vergeht es."[1])

Drücken wir den Gedanken Spinozas mit modernen mathematischen Begriffen aus, so können wir etwa sagen: Wird das Unendliche als infinit vorgestellt, als entstanden durch fortschreitendes, aber nie zu Ende kommendes Zählen, so behalten wir in der Vorstellung die Zusammensetzung des Unendlichen aus vielen einzelnen Schritten oder Teilen. Es erscheint als in dieselben Teile zerlegbar, aus denen wir es diskursiv aufgebaut haben. Versuchen wir dagegen, das Unendliche transfinit zu denken als ein in sich abgeschlossenes Ganzes vom Gesamtwerte ∞, so können wir diesen Wert zu teilen versuchen, soviel wir wollen, er bleibt sich gleich und ergibt immer wieder dasselbe. ∞ ist unteilbar; denn $\frac{\infty}{2} = \infty$, $\frac{\infty}{3} = \infty$, $\frac{\infty}{1000} = \infty$. Auch das, was uns heute aus der Mengenlehre bekannt ist, kann Spinoza an dieser Einsicht nicht irre machen. Er schreibt kurz vorher: „Um die Sache besser zu erläutern, will ich noch die Gründe der Gegner widerlegen, die sämtlich auf die folgenden Punkte zurückgehen: Erstens meinen sie, daß die körperliche Substanz, sofern sie Substanz ist, aus Teilen bestehe; und deswegen ver-

1) Ethik I, Anmerkung zu Lehrsatz 15 (S. 16 der Übersetzung von O. Baensch, 9. Aufl., 1919).

neinen sie die Möglichkeit, daß sie unendlich sei, und folglich die Möglichkeit ihrer Zugehörigkeit zu Gott. Sie erläutern dies durch eine Menge von Beispielen, von denen ich das eine und das andere beibringen will. Angenommen, sagen sie, die körperliche Substanz sei unendlich, so möge man sich denken, daß sie in zwei Teile geteilt werde; ein jeder Teil wird dann entweder endlich sein oder unendlich. Demnach wird in dem einen Fall ein Unendliches aus zwei endlichen Teilen zusammengesetzt sein, was ungereimt ist. In dem anderen ergäbe sich ein Unendliches, das (als Ganzes) doppelt so groß wäre wie ein anderes Unendliche (nämlich wie jeder der beiden Teile), was ebenfalls ungereimt ist. Ferner, wenn man eine unendliche Größe nach Teilen von der Länge eines Fußes (= 12 Zoll) mißt, so wird sie aus unendlich vielen solchen Teilen bestehen müssen, und dasselbe gilt, wenn man sie nach Teilen von der Länge eines Zolles mißt; und damit wäre eine unendliche Zahl zwölfmal größer als eine andere unendliche Zahl. Endlich, wenn man annimmt, daß von einem Punkte aus in irgendeiner unendlichen Größe zwei Linien, wie AB und AC, mit fest bestimmten Anfangsabständen (Winkel BAC), ins Unendliche verlängert werden, so wird sicher der Abstand zwischen B und C ständig wachsen, bis er zuletzt aus einem bestimmten zu einem unbestimmbaren wird. Da also aus der Annahme einer unendlichen Größe ihrer Meinung nach derartige Ungereimtheiten folgen, so schließen sie daraus, daß die körperliche Substanz notwendig endlich sei und daß sie folglich nicht zur Wesenheit Gottes gehöre ... Wer die Sache recht überlegt, wird dann sehen, daß alle jene Ungereimtheiten (wenn sie alle wirklich Ungereimtheiten sind, worüber ich jetzt nicht streiten mag), aus denen sie schließen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich sei, aus der Annahme einer unendlichen Größe nicht im geringsten folgen, sondern vielmehr aus der Annahme, daß die unendliche Größe meßbar und aus endlichen Teilen zusammengesetzt sei.“

Aus diesen Stellen ergibt sich vor allem, daß Spinoza scharf zwischen zwei verschiedenen Erkenntnisarten unterscheidet, deren Ergebnisse einander entgegengesetzt sind. Daher ist Spinozas ganzes System in sich antinomisch. Die Antonomien ergeben sich aus der doppelten Betrachtungsweise der Dinge: „Die Dinge werden von uns auf zweierlei Weise als wirklich begriffen: entweder sofern wir sie als mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort existierend begreifen, oder sofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit

der göttlichen Natur folgend begreifen. Die Dinge nun, die auf diese letztere Weise als wahr oder real begriffen werden, die begreifen wir *sub quadam specie aeternitatis*, und deren Ideen schließen die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich."[1])

Während Kant das Fortschreiten vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Teil zum Ganzen, den diskursiven Weg des Verstandes für die eigentlich wissenschaftliche und philosophische Methode hielt, während er behauptete, daß jedes Überschreiten der Erfahrung, besonders die Fortsetzung des uns nur als indefinit gegebenen Regressus ins Infinite oder gar Transfinite die Vernunft in unlösbare Widersprüche verwickelt, erklärt Spinoza den umgekehrten Weg für den einzig philosophischen: „Jeder muß ja zugeben, daß nichts ohne Gott sein oder begriffen werden kann. Denn allerseits wird anerkannt, Gott sei die alleinige Ursache aller Dinge, ihrer Wesenheit sowohl wie ihrer Existenz, das heißt: Gott sei nicht nur die Ursache der Dinge hinsichtlich ihres Werdens, wie man zu sagen pflegt, sondern auch hinsichtlich ihres Seins. Nun aber sagen die meisten, zur Wesenheit eines Dinges gehöre das, ohne was das Ding weder sein noch begriffen werden kann, und auf Grund dieser Definition meinen sie dann entweder, daß die Natur Gottes zur Wesenheit der erschaffenen Dinge gehöre, oder daß die erschaffenen Dinge ohne Gott sein und begriffen werden können, oder aber, was wohl das Wahrscheinlichste ist, sie vermögen sich darüber nicht recht schlüssig zu werden. Die Ursache hiervon ist, glaube ich, die, daß sie die Ordnung des philosophischen Denkens nicht eingehalten haben. Denn die göttliche Natur, die vor allen anderen Dingen hätte betrachtet werden sollen, weil sie sowohl der Erkenntnis wie der Natur nach das erste ist, hielten sie für das letzte in der Ordnung der Erkenntnis, und die Dinge, die man Objekte der Sinne nennt, glaubten sie, gingen allen anderen Dingen voran; woher es denn kam, daß sie bei der Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger dachten als an die göttliche Natur, und daß sie nachgehends, als sie sich dann anschickten, die göttliche Natur zu betrachten, an nichts weniger denken konnten als an ihre vorausgesetzten Einbildungen, auf die sie die Erkenntnis von den natürlichen Dingen aufgebaut hatten, weil diese nämlich zur Erkenntnis der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Kein Wunder daher, wenn sie sich da und dort selbst widersprochen haben."[2])

1) Ethik V, Anmerkung zu Lehrsatz 29 (S. 265 Baensch). — 2) Ebd. II, Anmerkung zu Lehrsatz 10 (S. 52 Baensch).



Spinozas Denken ist die ins Metaphysische übersetzte Denkform der reinen Mathematik. Im Unendlichen das Endliche und im Endlichen das Unendliche zu sehen, ist Sinn und Zweck der Methode. Das Endliche ist zu betrachten *sub quadam specie aeternitatis*. Es ist ins Unendliche überzuführen. Die sich aus unendlich vielen Zeitabschnitten zusammensetzende Zeitreihe (*duratio*) wird zusammengeschaut in eine einzige transfinite Größe: die Ewigkeit. Dieses Zusammenschauen aber ist ein anderer Erkenntnisakt als das diskursive Durchlaufen einer Zeitreihe: „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als notwendige Folge aus der Definition eines ewigen Dinges begriffen wird. Eine solche Existenz wird nämlich ebenso als eine ewige Wahrheit begriffen, wie die Wesenheit eines Dinges, und sie kann deswegen durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden, mag auch die Dauer als anfangs- und endlos begriffen werden.“[1]) Vom Infiniten führt nur ein Sprung ins Transfinite hinein. Ebenso wird der ins Unendliche teilbare und ins Unendliche ausdehnbare, mit Materie erfüllte Raum zusammengefaßt zu einer in sich geschlossenen transfiniten Größe: der *substantia sive deus sive natura*. Die ins Unendliche verlaufende Kausalkette wird ebenso behandelt und erscheint als transfinites Ganzes im Begriff Gottes als der *causa sui*. Diese Begriffe transfiniter Größen werden als die höchsten und abstraktesten an die Spitze des Systems gestellt. Aus ihnen sind durch logische Deduktionen in der Form von Syllogismen die Erscheinungen dieser unserer Welt zu entwickeln und zugleich zu erklären. Zwischen dem transfiniten Unendlichen und dem Endlichen aber besteht ein antinomisches Verhältnis. Was im Reiche des Endlichen gilt, gilt nicht in dem des Unendlichen und umgekehrt. Von einem Reich zum anderen führt nur ein Sprung, ein Hinüberwechseln vom Vorstellbaren zum Unvorstellbaren, nur durch den Intellekt zu Begreifenden. Für jeden Schüler bedeutet der Übergang von der Elementarmathematik zur höheren Mathematik einen solchen Sprung. Auch er muß umdenken lernen. Er muß erstens über die Anschaulichkeit weiterdenken lernen, darf vor paradoxen, scheinbar widerspruchsvollen Ergebnissen nicht zurückscheuen. Er muß zweitens an Stelle der statischen Verhältnisse und des stück-

1) Ethik I, 8. Definition (S. 2 Baensch); über den prinzipiellen Unterschied von „Dauer“ und „Ewigkeit“ vgl. O. Baensch, Ewigkeit und Dauer bei Spinoza, Kantstudien XXXII, 1 (1927), S. 44ff.

weisen Zusammensetzens und Teilens kontinuierliche Bewegungen von Punkten, Linien, Flächen und Körpern denkend in ihrem Zusammenhang erfassen. Er muß drittens ein Ganzes in seiner inneren Struktur und Bewegtheit als solches begreifen, um nicht mehr aus Teilen das Ganze zu konstruieren, sondern aus dem zuvor erfaßten Ganzen das notwendige Verhältnis aller Teile zueinander ohne Rücksicht auf ihre zufällige Größe und Lagerung zu verstehen.

Daß es sich dabei um ein prinzipiell Anderes als das Denken des diskursiv vorgehenden Verstandes handelt, erfahren wir am besten von denen, die zum ersten Male den Schritt auf dieses Gebiet wagten. Nikolaus von Kues hat zuerst die transfinite Unendlichkeit Gottes und sein Verhältnis zu den endlichen Größen der uns umgebenden Welt an Beispielen aus der Mathematik, insbesondere der Geometrie erläutert. Er wollte beweisen, daß in Gottes Unendlichkeit alle Unterschiede und alle Gegensätze in Eins zusammenfallen. Wie dies zu verstehen sei, zeigte er an drei verschiedenen mathematischen Größen, an der Geraden, dem Kreis und dem Dreieck. Wird der Radius eines Kreises immer weiter und weiter verlängert, so wird die Peripherie immer flacher und flacher. Setze ich den Radius des Kreises gleich ∞, so wird die Krümmung der Peripherie gleich 0, das heißt: im Unendlichen ist der Kreis eine Gerade, und zwar eine unendliche Gerade. Lasse ich den Winkel eines Dreiecks immer größer werden, so werden die beiden anderen immer kleiner, und die beiden Ecken, an denen sie liegen, rücken immer weiter auseinander. Wird der Winkel schließlich zu zwei rechten, so ist das Dreieck eine unendliche Gerade. So ist die unendliche Gerade zugleich Kreis und Dreieck[1]). „Der spitze und der stumpfe Winkel sind Gegensätze, zeichnet man jedoch den kleinsten spitzen und den größten stumpfen Winkel, so fallen sie als gestreckter oder als Nullwinkel in der einfachen Linie zusammen, welche das Prinzip der Winkel ist. — Ebenso fallen das größte und das kleinste Dreieck zusammen, wie aus der Betrachtung der Winkel hervorgeht. — Desgleichen müssen die kleinste Sehne und der kleinste Bogen sich in einem gemeinsamen Gebiet begegnen, oder wie man jetzt sagen würde, die Nullsehne liegt auf der Peripherie. Das ist aber im unendlich Kleinen wiederum dasselbe, als wenn das Kreisförmige und Gerade im unendlich

1) *De docta ignorantia* I, cap. 18ff. Vgl. hierzu J. Ritter, *Docta Ignorantia*, die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, 1927, S. 41.



Großen koinzidieren, jenes also selbst gerade ist. Demnach sind Zentrum, Halbmesser und Peripherie unendlich, und da man nicht mehrere Unendliche annehmen kann, so sind Mittelpunkt, Halbmesser und Umfang im Unendlichen dasselbe."[1]) Dabei bleibt sich Nikolaus von Kues stets bewußt, daß die am Endlichen vorgenommenen Operationen nicht unmittelbar zum transfiniten Unendlichen führen. Das Endliche weist, so weit wir es auch verfolgen, auf das Unendliche nur hin; aber es erreicht es nie, solange wir diskursiv vorgehen. Darum sagt er: „Da aus sich selbst offenbar ist, daß das Unendliche in keinem Verhältnis (*proportio*) zum Endlichen steht, so erhellt daraus auch ganz klar, daß man da, wo das Grenzüberschreiten zum Mehr oder Minder (*excedens et excessus*) zu finden ist, das schlechthin Größte[2]) nicht erreicht. Weil all das, was überschreitet oder überschritten wird, endlich ist, das Größte aber als solches notwendig unendlich ist. Ist irgendetwas, was nicht das schlechthin Größte ist, gegeben, so ist also immer ein Größeres angebbar; das ist offensichtlich. Und da die Gleichheiten, die wir finden, graduelle sind, so daß eines dem einen mehr als dem anderen gleicht — durch Übereinstimmung oder Verschiedenheit mit Ähnlichem nach Gattung, Art, Ort, Einfluß, Zeit —, so erhellt: es ist unmöglich, zwei oder mehrere einander so sehr ähnlich oder gleich zu finden, daß sie nicht noch unendlich viel ähnlicher sein könnten. Demnach wird zwischen dem Maß und dem Gemessenen auch bei noch so großer Gleichheit immer eine Differenz bleiben. Also ist es für den endlichen Intellekt unmöglich, die Wahrheit der Dinge auf dem Wege der Ähnlichkeit genau zu erkennen. Die Wahrheit nämlich ist weder ein Mehr noch ein Minder, sie besteht in etwas Unteilbarem: sie kann durch alles, was nicht selber das existierende Wahre ist, nicht genau ermessen werden. So wenig wie der Kreis, dessen Sein in etwas Unteilbarem besteht, durch einen Nichtkreis. Der Intellekt, der nicht die Wahrheit ist, begreift daher die Wahrheit niemals so genau, daß sie nicht noch unendlich genauer begriffen werden könnte. Er verhält sich zur Wahrheit wie das Polygon zum Kreise: das wird dem Kreise um so ähnlicher, je größer die Anzahl der Winkel ist, mit denen es ihm eingeschrieben wird; niemals jedoch, und wenn man die Winkel auch bis ins Endlose vermehrt, wird es ihm gleich, es sei denn, daß

---

1) Aus S. Lorenz, Das Unendliche bei Nicolaus von Cues, 1926, S. 37. — 2) Hiermit ist das Transfinite gemeint.

es sich in die Identität mit dem Kreise auflöst. Also erhellt, daß wir über das Wahre nichts anderes wissen als: wir wissen, daß es so, wie es selbst ist, nicht genau begreifbar ist, da die Wahrheit sich wie die absoluteste Notwendigkeit verhält, die nicht mehr noch minder sein kann, als sie ist, und unser Intellekt sich verhält wie die Möglichkeit. Die Washeit (*quidditas*) der Dinge also, die die Wahrheit alles Seienden ist, in ihrer Reinheit ist unerreichbar. Von allen Philosophen gesucht, aber von keinem so, wie sie ist, gefunden. Und je tiefer wir wissend werden in diesem Nichtwissen, desto mehr kommen wir an die Wahrheit selbst heran."[1]) Das Nichtwissen, die *docta ignorantia*, wird damit selbst zu einer Erkenntnisfunktion, die dem Wissen des Verstandes entgegengesetzt ist.

Ebenso ist sich Leibniz bewußt, daß das Denken des Transfiniten als eines Ganzen vom diskursiven Denken prinzipiell verschieden ist. Die „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand", in denen er sich mit Locke auseinandersetzt, stellen geradezu ein Muster für die Herausarbeitung beider Denkweisen dar. Locke behauptete, daß wir den Unendlichkeitsbegriff auf Grund der Erfahrung gewinnen. Er soll dadurch entstehen, daß wir Zeit und Raum als aus Teilen bestehend und durch Hinzufügung von Teilen ständig wachsend denken. Damit aber kommt er nur bis zum Indefiniten und Infiniten, aber niemals zum Transfiniten. Leibniz entgegnet ihm: „Nehmen wir eine gerade Linie und verlängern wir sie dergestalt, daß sie das Doppelte von der ersten ist. Nun ist klar, daß die zweite, da sie der ersten vollkommen ähnlich ist, ebenso wie diese verdoppelt werden kann, woraus sich eine dritte ergibt, die wiederum den beiden vorangehenden ähnlich ist, und da der gleiche Grund immer bestehen bleibt, so ist es unmöglich, daß man im weiteren Fortschreiten jemals aufgehalten werde, so daß die Linie bis ins Unendliche verlängert werden kann. Der Gedanke des Unendlichen stammt also aus dem Gedanken der Ähnlichkeit oder der Identität des Grundes her, und sein Ursprung ist derselbe wie der der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten. Hieraus geht hervor, daß das, was diesem Gedanken erst seinen Abschluß gibt, in uns selbst liegt und nicht aus sinnlichen Erfahrungen stammen kann, ganz so, wie auch die notwendigen Wahrheiten weder durch Induktion noch durch die Sinne be-

1) *De docta ignorantia* I, cap. 3, aus G. Misch, Der Weg in die Philosophie, 1926, S. 84f.

wiesen werden können. Die Idee des Absoluten ist innerlich in uns, wie die des Seins, und die verschiedenen Formen des Absoluten sind nichts anderes als die Attribute Gottes. Von ihnen kann man sagen, daß sie die Quelle der Ideen sind, wie Gott selbst das Prinzip der Wesenheiten ist."[1]) Leibniz scheint sogar daran gezweifelt zu haben, ob er seine Gedanken den Zeitgenossen überhaupt verständlich machen könnte. So schreibt er gelegentlich: „Das Prinzip der Kontinuität steht also bei mir außer allem Zweifel, und es könnte dazu dienen, eine Reihe wichtiger Wahrheiten jener echten Philosophie, die sich über die Sinne und die Einbildung erhebt und den Ursprung der Erscheinungen in den intellektuellen Regionen sucht, zu begründen. Ich schmeichle mir, einige Ideen einer derartigen Philosophie zu besitzen, aber das Jahrhundert ist nicht reif, sie aufzunehmen."[2])

Kehren wir nun nach diesem Weg, den zu gehen uns der Zusammenhang der Sachverhalte zwang, zum Anfang dieses Kapitels zurück. Hier stellten wir die Frage: Hat der Materialismus-Positivismus, zu dem Dilthey Demokrit, Epikur, Hobbes, die Enzyklopädisten, Comte und Avenarius zählt, seinen Grund in einer besonderen Denkform? Diese Frage läßt sich jetzt auf Grund unserer Untersuchungen leicht beantworten. Aus dem antinomischen Verhältnis, in dem die Prinzipien Demokrits zu denen Heraklits stehen, lernten wir, daß der Materialismus im Gegensatz zur organisch-mystischen Denkform und Weltanschauung steht, daß er sich aber einordnet in die Denkform der nach dem Satz vom Widerspruch verfahrenden rationalistischen Logik und Mathematik. Dieses Denken umfaßt das ganze Reich idealer Größen und ihrer möglichen, denkbaren Verhältnisse zueinander. Das Denken geht dabei aus von der Ordnung und Bearbeitung anschaulich gegebener oder wenigstens vorstellbarer endlicher Größen. Es entdeckt, daß diese Größen nicht zusammenhangslos nebeneinanderstehen, sondern sich zu Reihen ordnen, die, soweit man sie in der Anschauung oder in der denkbaren möglichen Anschauung verfolgen kann, ins Unbestimmte, Indefinite verlaufen. Das Denken setzt, indem es sich vom Vorstellbaren entfernt, diese Reihen nach der einen Seite ins unendlich Große, nach der anderen ins unendlich Kleine, ins Infinite fort. Schließlich bildet es einen Inbegriff des unendlich

1) Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, 2. Buch, 17. Kap. § 3 (Cassirer S. 145). — 2) In einem Briefe an Varignon (in der Ausgabe von Buchenau-Cassirer II 2, S. 78).

Kleinen in der absoluten Null und einen entsprechenden des unendlich Großen im Begriff des transfinit Unendlichen als eines Ganzen. Das gelingt nur durch einen Bruch mit der strengen Logik, der zur Aufhebung des Satzes vom Widerspruch durch den Übergang vom diskursiven zum intuitiven Denken führt. Dadurch gerät diese Denkform in die Nähe der organisch-mystischen, die ebenfalls mit der Intuition und der Erfassung des Ganzen vor seinen Teilen arbeitet. Während es aber das organisch-mystische Denken im wesentlichen mit Qualitäten und einem qualitativ unendlichen Ganzen zu tun hat, beschränkt sich das mathematisch-intuitive Denken auf die Erfassung des quantitativ Unendlichen als eines Ganzen und sucht alle Qualitäten in Quantitäten umzuformen, wie es typisch Spinoza zeigt, der auch von den Affekten der Seele handeln will, als „wären es Linien, Flächen und Körper", und ebenso Leibniz, der sagt: „Wenn wir unsere Idee des Unendlichen auf das höchste Wesen anwenden, so geht diese Bezeichnung ursprünglich auf seine Dauer und seine Allgegenwart, und in einem mehr figürlichen Sinne auf seine Macht, Weisheit, Güte und seine übrigen Attribute."[1]) Das materialistisch-positivistische Denken ordnet sich seiner Struktur nach in das rein mathematische ein, nur macht es den Sprung vom diskursiven zum intuitiven Denken nicht mit, jedenfalls da nicht, wo es sich um Physik und Metaphysik handelt. Den Übergang ins absolute Nichts vermeidet es entweder durch den Atombegriff, der auch dann, wenn das Experiment lehrt, daß man Atome zertrümmern kann, im Prinzip festgehalten wird (es werden dann im Atom wieder unendlich kleine, aber nicht weiter zerspaltbare Einheiten angenommen, mit denen weitergerechnet und auch experimentiert werden kann), oder die weitere Zerteilung wird als unabgeschlossene und unabschließbare Reihe stehen gelassen. Den Übergang ins transfinit-unendlich Große vermeidet es dadurch, daß es die indefiniten, unabgeschlossenen Reihen als solche stehen läßt und sich nur mit den einzelnen Reihenfragmenten als mit dem empirisch allein Gegebenen befaßt. Eine Metaphysik wird so unmöglich und muß vom strengen Positivisten als unmöglich abgelehnt werden.

Die Betrachtung über die Antinomien aber bringt uns nebenher noch ein anderes Ergebnis. Wir wurden durch sie an einige entscheidende Punkte herangeführt, in denen sich verschiedene

1) Neue Abhandlungen, 2. Buch, 17. Kap., § 3 (Cassirer S. 144).

Denkformen und Weltanschauungen berühren und ineinander überführen lassen. Der strenge metaphysiklose und atheistische Materialismus kann unmittelbar in Metaphysik und einen quantitativen Pantheismus übergehen, sobald der Übergang vom Infiniten zum Transfiniten, vom diskursiven Aufbau aus Teilen zur intuitiven Zusammenschau des Ganzen vollzogen wird. So gelangte Giordano Bruno vom Materialismus Epikurs und seinem aus lauter unabgeschlossenen Vielheiten bestehenden Weltbild zum unendlich großen Einen, das die unendlichen Welten Epikurs als ein Ganzes in sich befaßt, und ebenso Spinoza und Leibniz von Descartes' Korpuskulartheorie zur unendlichen, als ein Kontinuum zu denkenden Substanz. Ist aber das quantitative Unendliche einmal als solches gedacht, so gehört nur noch ein kleiner Schritt dazu, um von ihm aus auch das qualitativ Unendliche zu begreifen und damit von der mechanistischen zur organischen Weltanschauung überzugehen. Ist die Substanz das transfinit Unendliche, so sind auch ihre Attribute und Modi unendlich und unendlich viele. Gott, der mit der Substanz zusammenfällt, ist dann nicht nur die *res cogitans*, die *more geometrico* denkt und nur auf diese Art gedacht werden kann, sondern auch das unendliche, das ewige Leben, die ewige Liebe, der ewige Geist. Spinoza steht hart vor diesem Übergang, wenn er sagt: „Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt"[1]), aber er hat mit der unendlichen Zahl der Attribute nicht Ernst gemacht und sich auf zwei beschränkt. Herder, Goethe, Schleiermacher, Schelling und Hegel gehen gerade hier über Spinoza hinaus und nehmen das ganze weite Reich des Organischen und des lebendigen Geistes in die Substanz auf. Dadurch gewinnen sie, von Spinoza ausgehend, den Anschluß an das qualitativ Unendliche der Mystiker, die nicht von der Mathematik, sondern vom Durchdenken des Lebensprozesses zur unendlichen Einheit alles Lebendigen durchdrangen.

Aber nicht nur Diltheys Typenlehre der Weltanschauungen muß auf Grund der Ergebnisse unserer Forschung hier eine Korrektur erfahren, auch auf Jaspers Theorie der Denktechniken muß ein Blick zurückgeworfen werden. Er führt als eine besondere Denkform die experimentierende Denktechnik ein, die die Methode der empirisch und induktiv verfahrenden modernen

1) Ethik I, 6. Definition (Baensch S. 1).

Wissenschaft sein soll. Die Theorie der modernen empirischen Wissenschaft aber hat Kant geschrieben. Er bezeichnet die Antithesen seiner Antinomientafel als die Prinzipien der Weltanschauung der Empiriker. Auf Grund dessen, was wir bisher bemerkten, erhebt sich nun hier die Frage: Gibt es überhaupt eine spezielle Denkform der Empirie? Jaspers hat als solche die „experimentierende Denktechnik" ausgegeben, die er mit folgenden Worten charakterisiert: „Das Fragestellen an Anschauung und Erfahrung ist das Wesen der experimentierenden Denktechnik im weitesten Sinne. Sie stellt in ihr Zentrum nicht das Phänomen, sondern den Zusammenhang. Sie konstruiert denkend mögliche Zusammenhänge und prüft in der Erfahrung nach, ob sie stimmen. Ihr Denken ist eine Wechselwirkung von Theorie und Anschauung, aber so, daß die Theorie das Vehikel wird, um Fragen zu stellen, auf die in der Anschauung eine Antwort mit ja oder nein möglich wird[1])." Daß dieses Prüfen des Gedankens an der Erfahrung nicht als Merkmal einer besonderen Denkform gelten kann, wurde schon im ersten Kapitel gezeigt[2]). Hier ist noch der Beweis dafür hinzuzufügen, daß im Prinzip jede Denkform empirisch werden und zu Experimenten führen kann.

Daß das Denken in der Begriffspyramide, dem die Mathematik die systematische Ordnung ihrer idealen Gegenstände und das Auffinden der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen verdankt, zum physikalischen Experiment führt und die Konstruktion von Maschinen und Mechanismen aller Art ermöglicht, braucht nicht besonders nachgewiesen zu werden. Kant hat dieses Verfahren völlig zutreffend beschrieben: „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der andern an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar die Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde[3])."

1) Siehe oben S. 26. — 2) Siehe oben S. 28. — 3) Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage S. XIII.

Der tatsächliche Verlauf eines Experiments läßt sich in folgende Etappen zerlegen:

1. Der Forscher entnimmt aus der Erfahrung — wie Goethe sich ausdrückte — ein Aperçu; er vermutet auf Grund dessen, was er gesehen hat, einen viele Erscheinungen zugleich umfassenden Zusammenhang.

2. Ein dem Denken möglich erscheinender Zusammenhang zwischen den einzelnen Erscheinungen, die künstlich isoliert und aus dem Gesamtgeschehen losgelöst werden, wird denkend konstruiert.

3. Diesem konstruierten Zusammenhang entsprechend wird ein Experiment erdacht, das den Sinn einer an die Natur gerichteten Forderung hat; man fordert, daß die Reihe der künstlich hergestellten Bedingungen durch eine Reihe von im voraus erwarteten Folgen ergänzt wird.

4. Das Gelingen des Experiments bestätigt die erdachte Hypothese als richtig; das Mißlingen beweist sie als falsch und fordert zu ihrer Korrektur oder zum Erdenken einer anderen, unserer Logik möglich erscheinenden Beziehung zwischen den Erscheinungen auf.

In diesen ganzen Prozeß ist bereits die Denkform des experimentierenden Forschers verflochten. Sie ist selbst auf Grund eines Aperçus entstanden und von einem bestimmten Bereich der uns umgebenden Wirklichkeit abgelesen. Das denkende Konstruieren von Zusammenhängen erfolgt in der Denkform des Forschers. Sie entscheidet im voraus darüber, was für ihn „denkbar“ ist und was nicht. Für den Alchimisten, der als Allvitalist die Elemente als lebendige Substanzen auffaßt, die sich in Haß und Liebe fliehen und vereinen, ist die Erzeugung von Gold aus anderen Stoffen denkbar, für den modernen Chemiker, der mit toten, unveränderlichen Atomen rechnet und mathematisch-physikalisch denkt, nicht. Jeder von beiden wird sein Experiment seiner Denkform, ja seiner Weltanschauung entsprechend einrichten und von ihm eine Bestätigung seiner Hypothese erwarten. Jede Denkform fordert zur experimentellen Nachprüfung oder Bestätigung ihrer Ergebnisse auf, und jede ist in dieser Art angewandt, ja oft nur zu diesem Zweck ausgebildet worden.

Man hat bisher gar nicht beachtet, daß neben jeder empirischen Wissenschaft im modernen Sinne eine mystische Wissenschaft steht, die nicht etwa durch die Ergebnisse der Universitätswissenschaften überwunden und völlig ausgetilgt ist, sondern

in bestimmten Kreisen ruhig fortbesteht und unter Menschen von bestimmter Veranlagung immer neue Adepten findet.

Neben der Astronomie steht die Astrologie, die nicht mit den Denkmitteln der Mathematik und Physik arbeitet, sondern aus der Vorstellung des Kosmos als einer Gemeinschaft beseelter Wesen hervorgegangen ist. Wie der Astronom seine Theorie am tatsächlichen Lauf der Sterne kontrolliert, um schließlich eine Sonnenfinsternis zu berechnen und vorauszusagen, so betrachtet der Astrolog auf Grund seiner Gedanken über das Wesen und den Zusammenhang der Sternenwelt den Himmel, um das Horoskop zu stellen und den Verlauf eines Menschenlebens zu prophezeien.

Neben der modernen Chemie steht die Alchimie. Daß sie eine experimentelle Wissenschaft ist, darüber braucht kein Wort verloren zu werden. Daß sie mit den Mitteln der mystischen Denkform arbeitet und der chemische Prozeß als ein Lebensprozeß gedacht wird, darüber belehren uns die alchimistischen Texte aufs deutlichste. Der griechische Alchimist Comarius schreibt: „Ein männliches Prinzip muß sich vereinigen mit einem weiblichen, damit ein Embryo zustande kommt. Wie durch die Wärme des Körpers der Mutter die Frucht ihres Leibes wächst, heraustritt und schließlich von der Muttermilch genährt wird, so läßt der Philosoph die Frucht seiner Arbeit reifen an einem milden Feuer und nährt sie mit Wasser vom Himmel[1]." Und bei Zosimus heißt es: „An sich selbst sind Kupfer, Blei, Magnesium usw. tot, aber sie vermählen sich begierig miteinander, wodurch ein neues Leben erzeugt wird; es wächst ein Embryo, dessen Entwicklung neun Monate dauert, falls keine Fehlgeburt entsteht; aber diese Dauer kann auch durch eine intensivere Hitze abgekürzt werden. Wie ein Wesen sich bildet im Mutterleib durch die Vereinigung des kalt gewordenen Menstruationsblutes und des warmen Samens, ebenso gehen die Dinge vor sich bei dem «Großen Werk», nur leistet hier das Produkt dem Feuer Widerstand[2]." Der Alchimist arbeitet wie der Mystiker mit einander entgegengesetzten Kräften und Stoffen, mit männlichen und weiblichen, kalten und warmen Substanzen, und konstruiert denkend Zusammenhänge zwischen den Gegensätzen. Die Naturphilosophie der modernen Meister des Gedankenkreises, eines Goethe, eines Schelling, eines Hegel, die ganz auf der

1) Berthelot, Collection des Alchimistes grecs, II, p. 293. — 2) Ebenda p. 226.

Herausarbeitung von Polaritäten und der Konstruktion von Zusammenhängen zwischen ihnen beruht, ist im Prinzip noch Alchimie. Daß nach unserer Meinung die Experimente der Alchimisten ihre Hypothese nicht bestätigten, daß sie weder den Stein der Weisen noch das Gold und den Homunkulus auf experimentellem Weg gefunden haben, beweist wohl die Falschheit ihrer Hypothesen, spricht aber nicht gegen die Tatsache, daß sie die nach ihrer Denkform konstruierten Zusammenhänge auch experimentell bestätigt zu sehen wünschten. Ja, die Macht der Denkform zeigt sich hier größer als die ihr sichtlich widersprechende Erfahrung, die das Denken offenbar nicht stört. Die Dinge mögen hier ähnlich liegen wie bei den Primitiven, von denen Lévy-Bruhl schreibt: „Die Primitiven bedürfen nicht der Erfahrung, um sich von den mystischen Eigenschaften der Wesen und Gegenstände zu überzeugen, und aus demselben Grunde bleiben sie auch durch die Widerlegungen, die die Erfahrung ihnen gibt, ungerührt. Denn auf das Feste, Tastbare, Sichtbare, Faßbare in der physischen Wirklichkeit beschränkt, läßt die Erfahrung gerade das Allerwichtigste, die geheimen Kräfte und Geister entschlüpfen. So gibt es kein Beispiel dafür, daß der Mißerfolg eines magischen Gebrauches, die, welche daran glauben, entmutigt. Livingstone bringt ein langes Gespräch, das er mit Regenmachern gehabt hat, und fügt zum Schluß hinzu: »Es ist mir niemals gelungen, einen einzigen von ihnen von der Falschheit ihrer Gründe zu überzeugen. Ihr Vertrauen in ihren Zauber ist grenzenlos«. Auf den nikobarischen Inseln »haben die Leute in allen Dörfern die ‚Tanangla' (d. h. Beistand oder Schutz) genannte Zeremonie vollbracht. Sie bezweckt, die Krankheit zu verhindern, welche durch den Nordostmonsum verursacht wird. Arme Nikobareser! Sie tun dasselbe Jahr für Jahr, immer erfolglos.« Die Erfahrung ist gegenüber dem Glauben an die Kräfte der Fetische, die Unverwundbarkeit verleihen, besonders ohnmächtig; man findet immer Mittel, das Ereignis in einem diesem Glauben günstigen Sinn auszulegen. — Dr. Peschuel-Lösche schreibt: »Mir wurde ein hübscher Halsschmuck verehrt, das außerordentlich lange Schwanzhaar eines Elefanten, woran durch feine Flechtarbeit die Kralle eines Leoparden und eines Adlers, der Zahn eines Seefisches und eines Krokodils befestigt waren. Haar und Krallen sollten mich auf der Jagd schützen, in Wald und Gras scharfsichtig, stark, behende machen. Die Zähne sollten mich vor allen Gefahren des Wassers behüten. Als ich mehrmals in der Brandung verunglückte und einmal mit knapper

Not den Strand erreichte, wurde ernsthaft behauptet, nur die Zähne hätten mir Glück gebracht, weil ohne sie in den schweren Rollern meine Schwimmfähigkeit nicht ausgereicht haben würde. Daß ich den Schmuck gar nicht trug, tat dem Glauben keinen Abbruch«. Der Fetisch und der Medizinmann haben immer das letzte Wort." [1])

Daß neben der wissenschaftlichen Medizin auch bei uns heute noch in vielen Kreisen okkulte Praktiken betrieben werden, die unausrottbar sind und auf denkend konstruierten Zusammenhängen der Funktionen des menschlichen Körpers mit Pflanzen, Tieren und Mineralien, ja mit der ganzen Sternenwelt beruhen, ist eine allgemein bekannte Tatsache. Die ganze Homöopathie findet ihre letzte Begründung in einer durchaus mystischen Theorie.

Der rationalen Psychologie steht ebenfalls eine mystische gegenüber, die, von Buddhisten, allen Mystikern und in der Gegenwart besonders von den Theosophen betrieben, auf dem denkend konstruierten Zusammenhang zwischen dem physischen und einem oder mehreren Äther- und Astralleibern beruht, die im Menschen gleichsam ineinandergeschachtelt existieren sollen und mit denen experimentiert wird, um durch Askese, Meditation, Konzentration und Intuition zur Lösung des Astralleibes aus dem Zusammenhang und zur Schau durch die Augen des Geistes, zur mystischen Ekstase zu gelangen. Die Beobachtung eigener seelischer Zustände gab hier das Aperçu, eine umfangreiche, den Mikrokosmos und den Makrokosmos zugleich umfassende Spekulation lieferte das Prinzip, nach dem das Experiment am eigenen Organismus erdacht und — wie der Mystiker überzeugt ist — mit Erfolg durchgeführt wurde.

Schließlich ist jede Dämonen- und Geisterbeschwörung ein Experiment, das auf Grund einer mit den Mitteln der mystischen Denkform erdachten Theorie über den Zusammenhang zwischen der Geister- und Körperwelt angestellt wird. Ja, man könnte auch den mystischen Kultus als ein solches Experiment auffassen. Wenn, wie wir oben sahen, der Apostel Paulus den Zusammenhang der Heils- und Erlösungsgeschichte denkend konstruiert und dementsprechend den Kultus als ein Nacherleben dieses Prozesses auffaßt, zum Beispiel als Taufe, durch die wir mit Christus begraben werden in den Tod, um dann mit ihm aufzuerstehen und zu leben, so ist das nichts anderes als die Her-

1) Das Denken der Naturvölker, 2. Auflage, 1926, S. 46ff.

stellung einer Reihe von Bedingungen mit der „logischen“ Forderung, daß diese Reihe sich immer und überall durch die ihr entsprechenden Folgen ergänzen müsse. Denkern anderer Struktur, wie zum Beispiel Kant, ist Sinn und Zweck des Kultus immer verschlossen geblieben.

Aus alledem sehen wir, daß es eine „experimentierende Denktechnik“ als besondere Denkform nicht gibt. Jedes Denken führt irgendwie zur Prüfung seiner Ergebnisse an der Erfahrung und damit zum Experiment. Über die Anlage, die Art der Durchführung, auch oft genug über das Ergebnis des Experiments entscheidet die Denkform meist mehr als die Erfahrung. Mißglückte Experimente und dem Denken widersprechende Erfahrungen veranlassen den Forscher wohl dazu, mit den Mitteln seines Denkens neue Zusammenhänge herzustellen und neue Experimente zu ersinnen, aber sie vermögen es nur in den seltensten Fällen, ihn von der Falschheit seiner ganzen Denkmethode zu überzeugen.

VII.

KREISFÖRMIGE ENTWICKLUNG UND GERADLINIGER FORTSCHRITT.

> Alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen ausgegangen; wie denn auch das Feinste und Zarteste in ihr nie wissenschaftlich mitgeteilt, sondern nur im Gefühl von einem religiösen Gemüt kann aufgefaßt werden. Schleiermacher.

Während die vorausgehenden Kapitel der Analyse je einer Denkform und des zu ihr gehörenden Weltanschauungstypus dienten, soll in diesem ein andrer Weg eingeschlagen und auf einem einzelnen Gebiete gezeigt werden, wie sich die Formen des Denkens innerhalb der Entwicklung eines Zweiges der philosophischen Spekulation von der Antike bis zur Gegenwart auswirken, wie sie, alle dasselbe Material bearbeitend, neben- und nacheinander auftreten, parallel laufen, sich miteinander hier und da in seltenen Köpfen verbinden, um schließlich eine auf den ersten Blick bunte Mannigfaltigkeit hervorzubringen, die sich aber für den Forscher, der mit den in den vorigen Kapiteln bereitgestellten Mitteln arbeitet, bald übersichtlich und einfach gliedert.

Die geschichtsphilosophischen Gemälde, die den Gesamtverlauf des historischen Geschehens darstellen, eigenen sich besonders gut zu diesem Zwecke. Ist die Geschichtsphilosophie doch mehr als alle andre Philosophie „Sinngebung des Sinnlosen". Wo aber vom Subjekt aus Sinn geschaffen wird, fließt in ihn nicht nur das Gemütsbedürfnis des menschlichen Sinnschöpfers mit ein, sondern auch seine Denkform, die als Mittel zu dem Zweck dient, Bruchstücke, die an sich kein Ganzes sind, zusammenzuordnen und das Fehlende zu erschließen oder zu konstruieren, um ein geordnetes Ganzes zu gewinnen, das als solches sinnvoll erscheint und von dem aus die Fragmente erst ihren eigentlichen Zusammenhang erhalten.

Betrachtet man die geschichtsphilosophischen Theorien von der Antike bis auf unsre Zeit daraufhin, unter welcher anschaulichen Form der Verlauf des historischen Entwicklungsprozesses vorgestellt wird, so entdeckt man, daß es scheinbar nur drei solche Formen gibt: Die Entwicklung wird aufgefaßt als Fortschritt vom Unvollkommnen zum Vollkommneren in einer langsam aufsteigenden Linie; Rückfälle in überwundene Stadien kommen vor, werden aber durch den Gesamtstrom, der alles nach vorwärts reißt, immer ausgeglichen. In diesem Vorwärts, einem idealen Ziele entgegen, liegt der Sinn der Geschichte selbst. Die andere Form, unter der die Entwicklung angeschaut wird, ist der in sich geschlossene Kreis, an dessen oberstem Punkte, von dem der Prozeß ausgeht, nicht das Unvollkommne, sondern die Vollkommenheit steht, von der die Menschheit herabfällt, tiefer und immer tiefer, bis in den Zustand der vollendeten Sündhaftigkeit und Gottesferne. Der Sinn der Geschichte besteht in der Erlösung aus diesem Elend und in der Zurückführung der Menschheit zu ihrem Ursprung. Die dritte Form ist eine Kombination aus den beiden andern. Der aufwärtsstrebende Fortschritt wird mit dem Entwicklungskreis verbunden. In einzelnen Umläufen kehrt die ganze Menschheit oder die in einer Kultur zusammengeschlossene Menschengruppe zu ihrem Urzustand zurück, der prinzipiell derselbe ist, aber durch die inzwischen gesammelten Erlebnisse und Erfahrungen an äußerer Fülle und innerem Reichtum um einen Grad höher liegt. So entsteht bei mehreren solchen Rückläufen, die nicht in, sondern über dem Anfangszustand enden, die Figur der Spirale, die in sich sowohl einen Fortschritt und eine Höhersteigerung als auch einen Kreislauf vereint. Auch diese drei verschiedenen, aber sich bei den Denkern aller Jahrhunderte wiederholenden Anschauungen vom Verlauf der Geschichte hängen irgendwie mit den Denkformen zusammen. Der Zusammenhang muß sich feststellen lassen, wenn man die geschichtsphilosophischen Theorien eine nach der andern auf die Verbindung ihrer Form mit der ganzen Weltanschauung untersucht, aus der sie entsprungen sind und in der sich zugleich die entsprechende Denkform ausdrückt.

Prüft man das ganze Material an Fragmenten und Schriften, in denen griechische Denker ihre Ansichten über den Gesamtverlauf und den Gesamtsinn der Menschengeschichte entwickeln, daraufhin, wie sich ihnen der historische Prozeß innerhalb der Zeit darstellt, so trifft man zunächst auf vier sich scharf vonein-

ander unterscheidende Typen. Ich nenne sie den ersten theologisch-mythischen, den ersten philosophischen, den zweiten theologisch-mythischen und den zweiten philosophischen Typus.

Der erste theologisch-mythische Typus ist am leichtesten faßbar bei Hesiod, dann auch in der hier gerade am ärgsten verschütteten orphischen Theologie. Hesiod entwickelt den ganzen Verlauf der Menschheitsgeschichte in seiner Schilderung der aufeinander folgenden Menschengeschlechter. Dabei verfolgt er ein doppeltes Ziel: Er will nicht nur die Aufeinanderfolge darstellen und jedes Geschlecht charakterisieren, sondern zugleich sagen, was aus diesen Menschen nach dem Ablauf ihres Erdenlebens geworden ist und wo sie nun, dem Ring der Zeit entsprungen, in Ewigkeit weiter leben. Diese Verbindung von Zeit und Ewigkeit, historischem Leben vor und metaphysischem Leben nach dem Tode, bleibt für diesen Typus griechischer Theologie und Geschichtsphilosophie bis ins Christentum hinein und bis zu Augustinus, der dann mit seiner Lehre über den Geschichtsverlauf das Mittelalter beherrscht, ein wesentliches Merkmal. So schildert Hesiod das goldne Geschlecht:

Gleichwie die Götter lebten sie ohne die Sorgen im Herzen
Fernab und ohne das Ach und das Weh; und auch nicht des Alters
Elend kam, sondern immer an Füßen und Händen kräftig,
Lebten sie freudig in blühendem Glück, alle Übel noch draußen,
Starben wie vom Schlafe bezwungen; gut ging alles
Ihnen von statten; die Früchte brachten die spendenden Fluren
Selber in Hülle und Fülle hervor, und die willigen Menschen
Still in die Werke sich teilten mit vielen wackren Genossen.
Aber nachdem nun dies Geschlecht die Erde bedeckte,
Dieses zu Geistern wurde nach Zeus, des Erhabenen, Willen,
Segnend über der Erde, die Wächter sterblicher Menschen.

Dann folgt das silberne Geschlecht, und auch bei ihm wird am Schluß der Darstellung angegeben, was nach dem Tode aus den ihnen angehörigen Menschen wurde:

Unter der Erde als selige Geister sie Sterblichen gelten,
Zweiten Rangs, doch Achtung wird auch ihnen erwiesen.

Auch beim ehernen Geschlechte wird diese Angabe nicht vergessen:

Diese dann auch von der eignen Hände Gewalten bezwungen
Stiegen hinab zu der modrigen Wohnung des grausigen Hades
Namenlos; der Tod — so Entsetzen erregend sie waren —
Nahm sie, der dunkle; das glänzende Licht der Sonne verließ sie.

Damit ist ein Gedankengang abgeschlossen. Der historische Prozeß hat zur Beseelung der Welt mit Dämonen über der Erde, unter der Erde und den Seelen im Hades geführt. Es fehlt nur noch die Schilderung der zwischen den Dämonen auf der Erde lebenden Menschen. Wir erwarten eine Darstellung des eisernen Geschlechts. Sie kommt aber nicht. Das alte Schema wird durchbrochen, als viertes Geschlecht treten die Menschen der Heroenzeit, des Zuges gegen Theben und des trojanischen Krieges auf. Auch von diesem Geschlecht wird angegeben, was aus ihm geworden ist:

Zeus, der Kronide, er ließ sie wohnen am Ende der Erde.
Die aber leben da jetzt ohne Sorge und Kümmernis auf den Seligen Inseln an Ozeans wellenwirbelnder Tiefe.

Ihnen folgt als fünftes das eiserne Geschlecht, zu dem der Dichter selbst gehört. Was aus diesen Menschen nach ihrem Tode wird, sagt er nicht. Aber er braucht eine bedeutsame Wendung:

Weh mir, könnte nun ich nicht gehören zum fünften Geschlecht der Menschen, und wäre früher gestorben oder später geboren.

Er will früher gestorben sein, also noch zur Zeit der homerischen Helden, um mit ihnen auf den seligen Inseln zu weilen, oder später! Die Geschichte der Menschheit ist also noch nicht zu Ende. Es kommt mindestens noch ein sechstes Geschlecht, und diesem wird es besser ergehen; es geht wieder einer goldenen Zeit entgegen[1]. So wird schon hier bei Hesiod, der selbst wieder aus alten Traditionen schöpft, die historische Zeit vorgestellt als ein in sich geschlossener Kreis, in dem sich die Geschichte als ein einmaliger Niedergang und Aufstieg vollzieht. Alle Theologen und Dichter, die an ihn anknüpfen, folgen seinem Beispiel, und oft ist ihr Blick mehr auf das zukünftige, gerade in der

1) Vgl. Seeligers Artikel „Weltalter" in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie VI 426 und 385: „In dem ἔπειτα γενέσθαι sc. ὤφελλον, v. 175, drückt sich die leise Hoffnung auf die Wiederkehr besserer Zeiten, auf die παλιγγενεσία aus, ohne daß dieser Gedanke weiter verfolgt wird."



tiefsten Not anbrechende goldene Zeitalter gerichtet als auf das der Vorzeit, das am Beginn der Geschichte stand. Die Zahl der Geschlechter oder der *Saecula* ist verschieden, bald sind es drei, bald sechs, oder neun oder zehn[1]), der Grundgedanke aber bleibt derselbe. Die Sage von der wiederkehrenden goldenen Zeit des paradiesischen Zustandes und dem darauf folgenden Weltbrand, mit dem die Menschheitsgeschichte schließt, findet sich nicht nur bei Griechen und Römern, sondern auch bei Juden, Persern, Indern und den Germanen.

Über den Mythos aber erhebt sich die philosophische Spekulation mit der Frage: Wenn dieser Kreislauf einmal abgelaufen ist, was geschieht dann? Und die einfache Antwort lautet: Es beginnt alles von neuem noch einmal nach demselben Gesetz des Werdens. Daß das Werden und Entwerden der Welt sich in einem ewigen Kreislauf vollzieht und sich in großen Weltjahren abspielt, ist ein Leitmotiv des Teiles der vorsokratischen Philosophie, der als Mystik bezeichnet werden darf. Von Heraklit übernehmen die Stoiker die Lehre von der διακόσμησις, ἐκπύρωσις und ἀποκατάστασις des Kosmos. Bei ihnen tritt die Einbeziehung der Menschheitsgeschichte in den Ring des Werdens zum ersten Male deutlich hervor. So heißt es in den Fragmenten: „Zenon behauptet, nach der ἐκπύρωσις würden dieselben Menschen wieder zu denselben Beschäftigungen auferstehen, Anytos und Meletos, um anzuklagen, Busiris, um seine Gastfreunde zu töten, und Herakles wiederum zu seinen Taten", und an anderer Stelle: „Denn es wird wiederum einen Sokrates und einen Platon geben und einen jeden der Menschen mit denselben Freunden und Mitbürgern, und sie werden ebenso sich überreden lassen, und es wird ihnen dasselbe widerfahren, und sie werden sich mit denselben Dingen beschäftigen, und jede Stadt und jedes Dorf und jedes Grundstück wird ebenso wiederhergestellt werden; es vollzieht sich aber die Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) des Alls nicht einmal, sondern oftmals; oder es wird vielmehr bis ins Unbegrenzte und Unendliche dasselbe immer wieder hergestellt werden[2])."

Zwischen dem theologisch-mythischen Typus der Geschichtsauffassung, nach dem sich das Weltgeschehen in einem einmaligen Kreislauf vollzieht, und dem philosophischen, nach dem sich dieser Kreislauf ständig wiederholt, besteht kein prinzipieller

1) Das Material hierzu jetzt in Seeligers oben zitierten Artikel „Weltalter". — 2) I 109; II 625 v. Arnim.



Unterschied. Vor allem ist bei beiden die Einstellung auf die Wertung der Gegenwart dieselbe. Zu welcher Zeit auch diese Theorien auftreten, immer ist die Gegenwart die Zeit der Verderbtheit kurz vor dem Ende des Kreislaufs, kurz vor dem Beginn entweder einer neuen Zeit oder der alle Zeit vernichtenden seligen Ewigkeit. Diese Weltanschauung ist daher pessimistisch im Hinblick auf die Gegenwart und ihre Kultur, sie ist optimistisch, wenn sich der Blick auf die Zukunft in der neuen Zeit oder in der Ewigkeit richtet, wo der Menschheit die Erlösung winkt.

Der zweite theologische Typus enthält als sein wesentliches Merkmal die Vorstellung von der Menschheitsentwicklung im Sinne eines in gerader Linie aufsteigenden Fortschritts. Am Anfang steht der aus der Erde hervorgewachsene Mensch in ursprünglich rohem, tierischen Zustande. Die Götter erbarmen sich der unvollkommenen Wesen. Prometheus bringt ihnen das Feuer, Hermes die Sprache und Schrift, und so jede Gottheit eine τέχνη, in der sie selbst die Menschen unterweist. Eigene Kraft und Hilfe der Götter wirken zusammen, um die Kultur ständig höher zu steigern, so wie es Xenophanes sagt: „Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene gezeigt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere[1].“ Freudige Bejahung der Gegenwart, Stolz auf den erreichten, vorläufigen Höhepunkt der Kultur kennzeichnen die Stimmung, die aus dieser Lebensanschauung erwächst, die aus dem berühmten Chorlied der Antigone zu uns spricht:

Mächtiger, stolzer Menschengeist,
Auch das Mächtigste beugt sich dir!
Durch die schäumende Meeresflut
Machst du Bahn, und es schreckt dich nicht
Der Sturm, der Donner der Wogen,
Der deinen Kiel umbraust.
Vor deinem Roß und deiner Pflugschar,
Die ihn zerwühlen, erzittert der segnende,
Alles gebärende, alles ernährende
Schoß der mütterlichen Erde.
Der Mensch schafft das trauliche Wort,
Es regt sich der denkende Geist,
Er reichet dem Bruder die Hand und baut sich
Das sichre Dach, das ihn schirmt

1) Frgm. 18 Diels.

Vor Wind und Sturm, Frost und Reif.
Auch der Zukunft Dunkel schreckt den Kühnen nicht.
In Not und Leid weiß er Rat,
Wunden heilet seine Kunst;
Nur vor dem Tod und vor dem Grab steht er machtlos.

Der Mensch erleidet nicht das Schicksal einer Welt, er gestaltet sich seine Welt selbst. Er kann es, weil die Götter die Kräfte dazu in ihn legten und es selbst so wollten. Jetzt braucht er die Götter nicht mehr. Der Gedanke an sie tritt weit zurück; der Mensch hat wichtigeres zu tun, als an sie zu denken. Die vom Menschen geschaffene Welt ist nicht rätselvoll; sie ist licht und klar, Geist von seinem Geist. Die Stimmung ist metaphysikfeindlich. Nur Grab und Tod mahnen an die metaphysischen Hintergründe, vor denen sich das lustige Leben abspielt. Sie bleiben unvermeidliche Übel. Kampf gegen die abergläubische Furcht vor den Göttern und die sinnlose Furcht vor dem Tode ist daher die Forderung Epikurs, die aus solcher Lebensauffassung entspringt. Wo dieser Kampf mit den Mitteln der Wissenschaft geführt wird, erhebt sich die theologisch-mythische Begründung des Fortschrittsgedankens zur Philosophie.

Der zweite, sich hier anschließende philosophische Typus der Geschichtsphilosophie enthält in sich den Entwicklungsbegriff der modernen Naturwissenschaft, der unmittelbar auf die Geschichte übertragen wird. Die Entwicklung stellt eine aufsteigende Linie dar. Aber die Götter werden ausgeschaltet. Wenn sie da sein sollten, so haben sie jedenfalls mit der nach Naturgesetzen sich vollziehenden Entwicklung der Welt und der Menschheit nichts zu tun. Die Zahl der Philosophen, die zu diesem Typus zu rechnen sind, ist in der Antike auffallend klein. Es kommen nur Demokrit[1] und die Epikureer in Betracht. Der Verlauf der von ihnen gezeichneten Entwicklungslinie läßt sich noch rekonstruieren. So heißt es zunächst an einer auf Demokrit zurückzuführenden Stelle[2]: „Die Griechen, soweit sie den Kosmos für etwas (in der Zeit) Gewordenes erklären, sagen, daß nach dem Zerreißen des Dunkels sowohl die Luft entstanden als auch die Erde hervorgekommen sei, schlammig

1) Auch Anaxagoras gehört nach dem wenigen, was wir über seine Ansicht von der Kulturentwicklung wissen, hierher. Vgl. W. Graf Uxkull-Gyllenband, Griechische Kultur-Entstehungslehren, 1924 S. 6ff. — 2) H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 4. Aufl. 1922, Nachträge zum zweiten Band, S. XIV, vgl. S. XIff.



und ganz weich; daß aus dieser fäulniserregende und blasenartige Häutchen emporstiegen, und daß, als diese bei Tage von der Sonne erwärmt, bei Nacht durch die vom Monde ausgehenden feuchten Niederschläge genährt wurden und beim Größerwerden sich losrissen, Menschen entstanden seien und alle Arten von Tieren für das zu dem entsprechenden Elemente gehörende Reich, ich meine das Wasser-, Feuer- und Luftreich; als aber die Erde von der Sonne ausgetrocknet war und nicht mehr gebären konnte, geschah nach ihrer Ansicht die Fortzeugung durch gegenseitige Befruchtung. — Da aber die damaligen Menschen voller Einfalt und Unerfahrenheit waren, kannten sie auch keinerlei Handwerk oder Ackerbau oder sonst etwas, auch wußten sie nicht, was Krankheit oder Tod ist, sondern fielen auf die Erde wie auf's Bett und starben, ohne zu wissen, was mit ihnen vorging." Wir blicken in eine gottlose Welt. Die Menschen sind weder von Gott gezeugt noch von einem Gott geformt und beseelt. Sie brauchen deshalb auch nicht vollkommen zu sein. Sie entstehen „natürlich" wie Pflanzen und Tiere auch. Sie wachsen zuerst wie die Pflanzen aus der Erde; sie leben dann wie die Tiere. Wie die Entwicklung weiter gedacht ist, läßt sich aus der großen Steininschsift des Epikureers Diogenes von Oionanda entnehmen [1]) „Das Streben, sich dem Unwetter zu entziehen, brachte die Menschen auf den Gedanken, Häuser zu bauen, und, als sie sich Umwürfe machten, um den Körper zu bedecken, sei es aus Blättern oder Kräutern oder Fellen, wozu sie schon Schafe töteten, kamen sie auf die Erfindung von Kleidern, die zwar noch nicht gewebt, sondern vielleicht aus einer Art Filz oder sonst irgendwie verfertigt waren. Im Verlauf der Zeit ersannen dann sie oder ihre Nachkommen den Webstuhl. Man braucht also für keine Kunstfertigkeit, weder für die genannten noch für eine andre, eine Gottheit, etwa die Athene, zu bemühen; denn alle sind mit der Zeit aus den Bedürfnissen und Verhältnissen hervorgegangen." Es folgt die Schilderung der Entwicklung der Sprache, des Rechts, der Gesetze und dann, wie wir das aus Lukrez wissen, der ganzen Kultur. Den Schluß bildet die freudige Bejahung der Gegenwart getragen von dem Stolz darauf, „wie wirs dann zuletzt so herrlich weit gebracht." So heißt es bei Lukrez:

Nunmehr lebte man sicher von mächtigen Türmen umschirmet,
Und man bebaute die Erde, die einzeln verteilt und begrenzt ward.

---

1) *Diogenis Oeonand. fragmenta ordinavit et explicavit* Joh. William, 1907, Frgm. 10. 11. Vgl. W. Nestle, Die Nachsokratiker 1923, S. 286f.

Jetzt erblühte das Meer weithin von den Segeln der Schiffe,
Und durch Verträge gewann man die Hilfe der Bundesgenossen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Schiffahrt, Ackerbebauung, Errichtung von Mauern, Gesetze,
Waffen, Straßen, Bekleidung und alles ähnliche Gute,
Ehren und alles, was irgend zur Lebensverfeinerung beitrug,
Lieder und Bilder und alle die sonstigen bildenden Künste
Lehrte Erfahrung und Übung den mählich von Stufe zu Stufe
Vorwärts schreitenden Geist, der unverdrossen sich mühte.
So bringt Schritt für Schritt die Zeit jedwedes zum Vorschein,
Und der Verstand hebt alles empor zum Reiche des Lichtes.
Denn man ersah mit dem Geiste, wie eins aus dem andern sich aufhellt,
Bis man in jeglicher Kunst zu dem höchsten Gipfel gelangt ist[1]).

Was aber ist das Ende des Fortschritts? Er geht fort ins Unendliche, wenn nicht ein kosmisches Ereignis die Erde zerstört. Die Weltanschauung, die sich mit diesem Entwicklungsgedanken verbindet, ist der im Prinzip atheistische Materialismus.

Diese in den Anfängen der philosophischen Spekulation rein und klar hervortretenden Typen der Sinngebung des historischen Geschehens lassen die Weltanschauungen erkennen, mit denen sie verbunden sind und von deren innerer Struktur sie selbst einen Teil ausmachen.

Der erste theologische Typus gehört zur Weltanschauung des Theismus. Der Gott oder die Götter stehen hinter und über der Welt und den Menschen, so wie der Marionettenspieler hinter und über seinem Puppentheater steht. Sie haben diese Welt „gemacht“, das Leben in ihr erweckt und den Menschen ihren eigenen göttlichen Geist eingeblasen. Die Welt und alle Wesen in ihr bedürfen wie die Puppen des Theaters ständig der Führung und Vorsehung der Götter. Da aber der Mensch göttlichen Geist erhalten hat und deshalb auch selbständiger Lebensbestimmung fähig ist, muß die Gottheit mit ihm und er mit ihr in Konflikt geraten, sobald er von dieser Fähigkeit Gebrauch macht und sich nicht nur führen läßt. Mit der ersten selbständigen Regung des Menschengeistes beginnt daher die Menschengeschichte. Diese Regung ist notwendig ein Sündenfall, da sich mit ihr das Geschöpf der ausschließlichen Führung des Gottes entzieht, und das ist Ungehorsam und damit Sünde. Diesen

1) Lucretius, *De rerum natura* V 1440ff., übers. von H. Diels.

Fall aber hat Gott vorausgesehen. Er läßt die Menschheit daher mit weiser Absicht fallen und sich von ihrem Ursprung fortentwickeln, immer tiefer hinab, bis sie im äußersten Elend sitzt und nach der Hilfe Gottes ruft. Jetzt erfolgt die lange vorbereitete Erlösung und die Zurückführung zum Ursprung. Alles ist auf diesen Endeffekt eingestellt und zu ihm hin geordnet. Alles wird daher teleologisch erklärbar. Die historische Zeit ist ein einmaliger Kreislauf. Der Raum, den die Welt einnimmt, ist ein in sich geschlossener Kosmos mit der Wohnstätte des Menschen als seinem Mittelpunkt. Diese Welt ist nur einmal da. Die Weltgeschichte hat einen Anfang und ein Ende. Sie ist ein einmaliges und, von Gott und seiner Offenbarung aus betrachtet, sinnvolles Geschehen. Alles Leben und alle Ereignisse in dieser Welt hängen ab von einer Kraft, die selbst außerhalb der Welt bleibt, aber in sie ständig ordnend, offenbarend, leitend und zum letzten Ziele hinlenkend eingreift.

Dem ersten philosophischen Typus entspricht die Weltanschauung des Pantheismus. Es gibt hier nur einen Gott, der nicht persönlich, sondern als unpersönliche Kraft, als das Leben, der Weltgeist oder der Logos vorgestellt wird. Der Kosmos wird nach Analogie eines Organismus, eines großen Menschen oder überhaupt eines ζῷον gedeutet. Gott als das Leben der Welt ist in allen ihren Teilen da, nur in verschiedenen Abstufungen seiner Kraft. So wie sich bei der Entwicklung des Organismus das Leben zunächst in einem Samen konzentriert, sich dann in mannigfachen Formen zum vielgliedrigen Organismus entfaltet, der als sein Endprodukt wieder Samen hervorbringt, selbst aber dabei zugrunde geht, während sein Same die Entwicklung von neuem beginnt, so wird auch das Weltgeschehen gedacht als sich entwickelnd aus der konzentrierten Gotteskraft und sich in diese wieder zusammenziehend. So meint es etwa der Stoiker Zenon[1]: „Das gesamte Weltall geht in bestimmten Perioden in Feuer auf, um sich dann aufs neue wieder zu bilden. Das Urfeuer ist wie ein Same, der alle Gründe und Ursachen dessen, was ward, wird und werden wird, in sich brigt. In der Verflechtung und naturgesetzlichen Folge dieses Verlaufes besteht das Wissen und die Wahrheit und das unentrinnbare und unausweichliche Gesetz der Welt.“ Die

1) Bei Euseb. praep. ev. XV, 816 D; vgl. Frgm. 107 v. Arnim, Nestle, Nachsokratiker S. 5.

Menschheitsgeschichte folgt demselben Naturgesetz, das die ganze Welt beherrscht. Auch sie kehrt ewig wieder im Kreislauf des Geschehens zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Die Welt mit allem, was in ihr geschieht, hat weder einen außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck noch eine von außen wirkende Ursache; sie ist als Ganzes weder teleologisch noch kausal deutbar, da ihr Zweck und Ursache immanent sind. Wohl aber hat im Kreise des Ganzen jedes einzelne Ding oder Ereignis im Verhältnis zum vorausgehenden und nachfolgenden seine Ursache wie auch seinen Zweck. Nur eine Anfangsursache und ein Endzweck sind undenkbar, da in jedem Punkte des Kreises Anfang und Ende zusammenfallen. Die historische Zeit ist ein sich ewig wiederholender Kreislauf. Der Raum, den die Welt einnimmt, ist eine in sich geschlossene Kugel. Es gibt nur diese eine Welt. Das Weltgeschehen als Ganzes hat keinen Anfang und kein Ende, es ist ewig wie die Welt selbst. Eingriffe von außen können nicht erfolgen, da außerhalb der Welt nichts ist. Eine klassische Darstellung dieser Weltanschauung gibt Schelling an der oben[1]) mitgeteilten Stelle aus den „Weltaltern".

Der zweite theologische Typus stellt sich in der Weltanschauung des Deismus dar. Der Gott (in der Antike die Götter, die aber den Weisungen eines obersten Gottes oder des Schicksals gehorchen) hat diese Welt erdacht, geschaffen und in ihr alles in Gang gebracht, so wie der Erfinder ein Uhrwerk erdenkt, baut und aufzieht. Gott zieht sich dann von seinem Werk zurück und überläßt es seinem Schicksal, das sich nach dem Gesetz der Mechanik, das seiner Konstruktion zugrunde liegt, vollziehen muß. Das Weltgeschehen ist durchgängig erklärbar. Der Weltschöpfer selbst ist als erste Ursache und erster Beweger angesetzt, um dem Bedürfnis Genüge zu tun, den Kausalnexus nicht ins Unendliche verlaufen zu lassen. Er ist eine sich aus der Verfolgung des Kausalzusammenhangs ergebende Hypothese, der willkürlich gesetzte Endpunkt einer Gedankenkette. Die historische Zeit ist eine von diesem Punkt beginnende, aber nach der andern Seite ins Unendliche fortlaufende Linie. Da dieses Denken keine teleologische, sondern nur eine rückwärtslaufende kausale Erklärung der Ereignisse kennt, kann es auch der Zeit nach vorwärts kein Telos setzen. Der Raum, den die Schöpfung einnimmt, ist unendlich groß. Es gibt nicht nur eine, sondern unendlich viele Welten. Die Weltgeschichte hat

1) Siehe oben S. 67ff.

einen Anfang, aber kein Ende. Wenn sie auf unserer Erde durch deren Zerstörung oder Erkaltung ein Ende finden sollte, so geht sie doch auf andern Gestirnen weiter. Sie ist ein einmaliges, unwiederholbares, sich aber ins Unendliche fortsetzendes Geschehen. Der Fortschritt geht auf Ideale zu, die aber in unendlicher Ferne liegen und nie ganz erreichbar sind. Wohl ist alles Leben in der Welt von der außerhalb der Welt stehenden Gotteskraft geschaffen, hängt aber jetzt nicht mehr von ihr ab. — Eine klassische Darstellung der Grundzüge dieses Weltanschauungstypus hat Kant in seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels gegeben, wobei er sich über seine Verwandtschaft mit Demokrit, Epikur und Lucrez selbst Rechenschaft gibt[1]): „Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören. Sie ist immer geschäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervorzubringen. Das Werk, welches sie zustande bringt, hat ein Verhältnis zu der Zeit, die sie darauf anwendet. Sie braucht nichts weniger als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenlose Weite der unendlichen Räume mit Welten ohne Zahl und ohne Ende zu beleben. Man kann von ihr dasjenige sagen, was der erhabenste unter den deutschen Dichtern von der Ewigkeit schreibt:

> Unendlichkeit! wer misset Dich?
> Vor Dir sind Welten Tag, und Menschen Augenblicke;
> Vielleicht die tausendste der Sonnen wälzt jetzt sich,
> Und tausend bleiben noch zurücke.
> Wie eine Uhr, beseelt durch ein Gewicht,
> Eilt eine Sonn', aus Gottes Kraft bewegt:
> Ihr Trieb läuft ab, und eine andere schlägt,
> Du aber bleibst, und zählst sie nicht. v. Haller.

---

1) Siehe oben S. 310. Ein unterscheidendes Merkmal gewinnt er nur dadurch, daß er den antiken Philosophen die Behauptung unterschiebt, die Atome ordneten sich durch blinden „Zufall", während er selbst in der Materie ein „Gesetz" walten läßt, das er auf Gott zurückführt: „Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie aber sich einer höchstweisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie notwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann". Die Sperrung stammt von Kant selbst.

Es ist ein nicht geringes Vergnügen, mit seiner Einbildungskraft über die Grenze der vollendeten Schöpfung, in den Raum des Chaos, auszuschweifen, und die halb rohe Natur, in der Nahheit der Sphäre der ausgebildeten Welt, sich nach und nach durch alle Stufen und Schattierungen der Unvollkommenheit, in dem ganzen ungebildeten Raume, verlieren zu sehen. . . . Man kann den unvermeidlichen Hang, den ein jegliches zur Vollkommenheit gebrachtes Weltgebäude nach und nach zu seinem Untergange hat, unter die Gründe rechnen, die es bewähren können, daß das Universum dagegen in anderen Gegenden an Welten fruchtbar sein werde, um den Mangel zu ersetzen, den es an einem Orte erlitten hat."

Der zweite philosophische Typus entspricht der Weltanschauung des Atheismus. Sie unterscheidet sich von der vorausgehenden nur dadurch, daß der im Deismus als Hypothese auftretende Gottesbegriff ganz ausgeschaltet wird. Das Naturgesetz wird nicht von außen durch einen Gott an den Stoff herangetragen; es liegt im Stoff selbst. Auch der Pantheismus kann zum Atheismus werden, wenn an die Stelle der in der Welt waltenden vernünftigen Gotteskraft wie etwa bei Schopenhauer ein unvernünftiger Weltwille tritt, dem alle das Göttliche auszeichnenden Merkmale fehlen.

Diese vier Weltanschauungstypen stehen zum Teil in fester, struktureller Beziehung zu einzelnen Denkformen.

Der Theismus ist nicht unbedingt an eine typische Denkform gebunden. Er kann, wie im altisraelitischen Glauben und im Islam, durch streng rationales Denken in seinen Einzelheiten bestimmt sein; er kann aber auch, wie im Platonismus und im Christentum, mit der mystischen Denkform Verbindungen eingehen. Oft werden wie bei Paulus und den Gnostikern Theismus und Pantheismus so verbunden, daß der oberste Gott außerhalb der Welt stehen bleibt, die Welt selbst aber als von seinem Logos oder seinem Pneuma gestaltet und durchwaltet gedacht wird, „so daß, was in ihm lebt und webt und ist, nie seine Kraft, nie seinen Geist ermißt." Da die Ausgestaltung der theistischen Weltanschauung im einzelnen auf Offenbarungen des außerweltlichen Gottes beruhen, die in Büchern aufgezeichnet werden, so ist die dem Theismus zugeordnete Wissenschaft die Hermeneutik oder die Philologie im weiteren Sinne, die entsprechende Literaturform der Kommentar. Die großen Begründer und Verkünder theistischer Weltanschauung sind, so weit sie nicht selbst als Werkzeuge der Offenbarung Gottes auftreten,

Buchgelehrte und Interpreten. Die griechischen Theologen sind alle Kommentatoren Homers, Hesiods oder der orphischen Sprüche und Gesänge. Die jüdische Theologie ist ohne die Tora und ihre Auslegung undenkbar. Jesus beherrscht die „Schrift" derartig, daß die Rabbiner über den zwölfjährigen Knaben staunen. Seine Predigt ist in vielen Teilen Interpretation: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist — ich aber sage euch", mit diesen Worten beginnt er seine Auslegung dessen, was im Buche steht. Paulus ist zunächst Schriftgelehrter, dann Träger persönlicher Offenbarung, doch mit ständiger Beziehung auf die Schrift. Markion, der Begründer der größten reformatorischen Bewegung in der christlichen Antike, ist geradezu Bibelphilologe und Textkritiker. Augustinus ist im wesentlichen Kommentator, immer an den Text sich bindend, und in seiner Doctrina christiana entwickelt er den Grundsatz, daß von aller weltlichen Wissenschaft, insbesondere der Mathematik, Physik und Astronomie, den Christen nur so viel etwas angehe, als zur Erklärung der Bibel nötig sein. Er schlägt vor, alles hierzu gehörende Material in einer Enzyklopädie zu sammeln, damit der christliche Gelehrte solchen Studien keine unnötige Zeit zu widmen brauche. Die ganze scholastische Literatur ist in ihrem Hauptbestandteil Kommentar von nach Gesichtspunkten geordneten Bibelsprüchen und Sentenzen aus den Werken der Väter. Luther ist Buchgelehrter, Übersetzer und Interpret.

Der Pantheismus ist ausschließlich gebunden an die mystische Denkform, in der die Weltformel: „Eins ist Alles, und Alles ist Eins", ihren logischen Sinn hat, oder an die Übertragungen der in dieser Denkform geprägten Sätze ins allgemein verständliche Rationale. Die ihm zugeordnete Wissenschaft ist die Biologie im weitesten Sinne des Wortes, die wissenschaftliche Erkenntnis, die aus der anschauenden Betrachtung der lebendigen, organischen Natur erwächst. Er ist immer irgendwie Vitalismus. Sein Denkmittel ist die Intuition, die das Ganze mit einem Blick umfaßt und aus dem Ganzen den Sinn der Teile deutet. Der Pantheist zieht die Naturbetrachtung der Buchgelehrsamkeit vor, oder er wertet sie zum mindesten höher. Gern werden die Gedanken in die Form des Aphorismus gekleidet. Gern tritt der Pantheist auch als Dichter auf (Empedokles, Giordano Bruno, Angelus Silesius, Goethe). Wo kommentiert wird, ist es nicht die philologische, sondern die mystische Methode der Hermeneutik, die Allegorie, die angewandt wird, um in allen

Urkunden immer wieder denselben Sinn zu finden. So taten es die Stoiker, so Philon, der den stoischen Pantheismus mit dem jüdischen und platonischen Theismus durch die allegorische Deutung des Alten Testaments verschmolz, so die Gnostiker, der platonisierende Pantheist Proklos, Pseudo-Dionysius, die mittelalterlichen Mystiker, dann in verfeinerter Form Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung, und viele andere bis zu den modernen Theosophen und Anthrosophen, den unüberbietbaren Meistern der verwilderten Symbolik und Allegorese. Konzessionen an die Methoden ihrer Zeit und ihres Kreises machen dagegen Johannes Eriugena, der wie ein Scholastiker kommentiert, aber trotzdem den aus Büchern zusammengestellten und aus den Kirchenvätern erklärten Stoff zu einem mystisch-pantheistischen System formt, Spinoza, der die mathematisierende Methode der Aufklärung zur Entwicklung mystisch-pantheistischer Gedanken braucht, Hegel, der die Allegorie verschmäht, aber doch mit anderen Mitteln allem Wissensstoff einen tieferen, sein System bestätigenden Sinn abgewinnt, die modernen Vitalisten und Personalisten, die sich nicht damit begnügen, exakte Ergebnisse der Biologie zu beschreiben, sondern aus Einzelbeobachtungen durch nur scheinbare Induktion umfassende Lebensgesetze ableiten, die tatsächlich nicht aus diesen Beobachtungen allein gewonnen wurden. Diese erfüllen nur zufällig einen gewünschten Sinn, der aus anderen Regionen bezogen wurde.

Der Deismus und der ihm nahe stehende Atheismus entspringen dem reinen Rationalismus. Die zugeordneten Wissenschaften sind Mathematik und Physik. Die in der anorganischen Natur aufgefundene Gesetzlichkeit der Mechanik wird auf die Organismen, auf die ganze Welt und auf Gott übertragen. Das Denkmittel ist das an die formale Logik sich bindende diskursive Denken. Die Buchgelehrsamkeit wird als unfruchtbar verworfen. An ihre Stelle treten das freie, traditionslose Denken, die Berechnung und das Experiment. Das Buch dient nur zur Verbreitung „neuer“ Gedanken und „neuer“ Ergebnisse oder als Kampfmittel gegen die Tradition. Es ist nicht Kommentar, sondern enthält wissenschaftliche Deduktion und Induktion, Beschreibung und Erklärung. Alle Unklarheiten und alle Möglichkeiten mehrfacher Deutung des Wortsinnes werden vermieden.

Nachdem wir so eine erste grobe und vorläufige Ordnung im Gewirr der Weltanschauungen und der ihnen zugeordneten

Denkformen geschaffen haben, wenden wir uns zum Gebiet der Geschichtsphilosophie zurück, um am historisch gegebenen Material die Richtigkeit dieser Einsichten zu erproben. Wesentlich ist hier vor allem die Erkenntnis, daß die Vorstellung vom kreisförmigen Verlauf der Geschichte mit den Weltanschauungen des Theismus und Pantheismus und besonders mit der mystischen Denkform eine organische Einheit bildet, während die Auffassung der historischen Entwicklung als einer Fortschrittslinie mit dem Deismus und der ihm verwandten Form des Atheismus strukturell verbunden ist.

Den oben gezeichneten vier reinen Typen stellen wir nun zunächst Denker gegenüber, in denen sich die Weltanschauungen und Denkformen vermischen, aber doch so, daß die einzelnen typischen Züge aus der Gesamtkomposition leicht herausgehoben werden können. Als solche Kreuzungen verschiedener Denkmotive sind die geschichtsphilosophischen Theorien Platons, des Aristoteles, Poseidonios und Augustinus zu verstehen. Es sind also gerade die Philosophen, deren Einfluß der weitreichendste war, nicht zuletzt gerade deshalb, weil sie den verschiedensten Einstellungen und Denkungsarten Anhaltspunkte lieferten. Die Anhängerschar eines einseitigen Denkers ist stets kleiner als die eines Mischtypus.

Alles, was **Platon** über die ersten und die letzten Dinge, über Weltschöpfung und Weltuntergang, über das Leben vor der Geburt und nach dem Tode, über den Anfang und das Ende der Geschichte zu sagen hat, teilt er mit Vorliebe in der Form eines Mythos oder eines λόγος εἰκώς mit; denn es gehört nicht in das Gebiet des Wissens (ἐπιστήμη), sondern in das des Glaubens (δόξα). So finden wir auch die bedeutsamste Stelle über den Gesamtverlauf der Geschichte in einem Mythos des Dialogs „Politikos". Dort heißt es: „Zu Zeiten ist die Gottheit selbst beteiligt an der Leitung der Bewegung und Umwälzung dieses unseres Weltalls, zu Zeiten aber überläßt sie es wieder sich selbst, wenn die Umläufe das Maß der ihnen zukommenden Zeit erreicht haben: dann wälzt es sich, dem eigenen Triebe folgend, wieder in entgegengesetzter Richtung um als beseeltes und vernunftbegabtes Wesen; denn als solches hat es Gott von Anfang an gebildet. Dieses Rückwärtsgehen ist aber ein der Natur des Alls entsprechender notwendiger Vorgang, und zwar aus folgendem Grunde: . . . Das ständige Beharren in dem nämlichen und gleichen Zustand ohne jede Veränderung seiner selbst kommt nur den allergöttlichsten Wesen zu, wogegen die Natur des Körper-

lichen zu einer anderen Ordnung der Dinge gehört. Was aber nach unserer Benennung Himmel und Welt heißt, das ist zwar von dem Schöpfer mit vielen Herrlichkeiten ausgestattet worden, aber es ist doch eben auch mit dem Körperlichen behaftet. Daher kommt es, daß es nicht völlig unberührt von Veränderung bleiben kann; aber seine Bewegung ist doch nach Möglichkeit die denkbar gleichförmigste: sie ist nur eine und vollzieht sich in demselben Raum. Das ist die Bedeutung der immer in sich zurückkehrenden Kreisbewegung, die ihr zuteil geworden ist als diejenige, welche den denkbar geringsten Wechsel der eigenen Bewegung zeigt. Eine immerwährende Umdrehung sich selbst zu geben, ist wohl keinem möglich; nur der Leiter aller bewegten Dinge vermag dies zu bewirken. Aber ihm steht es nicht an, die Bewegung bald so, bald wieder in der entgegengesetzten Richtung vor sich gehen zu lassen. Dem allen zufolge darf man also weder sagen, daß die Welt sich von selbst immer in Umdrehung erhalte, noch auch daß sie immer als Ganzes von der Gottheit in zwiefachen und entgegengesetzten Umläufen gedreht werde, noch auch daß zwei miteinander in Gegensatz stehende Götter (abwechselnd) sie drehen, sondern es bleibt bei dem oben Gesagten als dem allein noch möglichen, nämlich: sie wird zu Zeiten mitgeleitet von einer außer ihr liegenden göttlichen Kraft, wodurch sie wieder zu frischem Leben gelangt und die vom Weltbildner wiederhergestellte Unsterblichkeit erhält, zu Zeiten aber wieder, nach Einstellung der göttlichen Leitung, bewegt sie sich durch eigene Kraft; und zwar ist der Zeitpunkt, wo sie sich selbst überlassen wird, so günstig gewählt, daß sie Myriaden über Myriaden von Umläufen rückwärts machen kann, weil sie als Größtes und an Gleichgewicht Unübertreffliches ihre Bewegung auf der kleinsten Basis vollzieht. . . . Es werden also damit, wie man annehmen muß, auch für uns Menschen als einem zugehörigen Teil des Alls die größten Veränderungen verknüpft sein. . . . Wie dann (bei Beginn einer Rückdrehung des Weltalls) unter den andren Geschöpfen die schwersten Verluste eintreten, so bleibt auch von dem Menschengeschlecht nur ein geringer Rest übrig. Diese wenigen aber haben viele wunderbare und unerhörte Schicksale zu bestehen, die sich zusammendrängen; am merkwürdigsten aber ist das folgende, das mit jener Rückumwälzung des Alls zusammenfällt, die dann eintritt, wenn sich die Umkehr von der jetzt bestehenden Weltbewegung in die entgegengesetzte vollzieht". Der Alterszustand der Menschen verwandelt sich nämlich in das

Gegenteil. Die Greise werden zu Männern, die Männer zu Jünglingen, die Jünglinge zu Kindern, und diese lösen sich auf: „Von da ab aber welkten sie zusehends dahin, und verschwanden dann völlig. . . . Mit der Rückkehr der Greise zum Zustand des Kindes nämlich hängt es als Folge eng zusammen, daß auch die Gestorbenen, die in der Erde liegen, dort wieder Gestalt annehmen und wieder zum Leben glangen, da mit der Umkehr des Alls auch die Entstehungsweise in das Gegenteil umschlug." Platon schildert die selige Urzeit, das Zeitalter des Kronos, in dem unter der Leitung des obersten Gottes die anderen Götter die Menschen und alle Wesen führen und belehren. Ist diese Zeit erfüllt, so läßt der Steuermann des Ganzen das Ruder los, seine Mitregenten tun das Gleiche. Das All wälzt sich zurück, und bei diesem Umschwung gehen viele Wesen zugrunde. Von den Menschen bleiben nur die Hirten auf den Bergen übrig, wie es auch die Gesetze[1]), Kritias und Timaios[2]) schildern. Sie bewahren die Weisheit der Urzeit in bald nicht mehr verstandenen Erinnerungen und Sagen. Ist die Katastrophe nicht durch Wasser, sondern durch Feuer eingetreten, so sind es die Bewohner der Tiefebenen, die verschont bleiben. Aus den Resten der Menschheit erwächst nun selbständig eine neue Kultur. Da die Katastrophen an verschiedenen Stellen der Erde zu verschiedenen Zeiten eintraten, steht jedes Volk auf einer andern Stufe seiner Entwicklung. Die Ägypter, die wegen der glücklichen Lage ihres Landes von solchen Katastrophen verschont blieben, können auf die größte und reichste Vergangenheit zurückblicken. Mit ihnen verglichen sind die Griechen Kinder. Die Kulturphasen aber, die jedes Volk durchzumachen hat, sind für jedes dieselben, so vor allem die Reihenfolge der Staatsformen von der Dynastie, zur Aristokratie, zum Königtum, zur Demokratie und zur Politeia. Viele Staaten hat die Erde schon gesehen und alle Staatsformen sind schon einmal dagewesen[3]).

Diese geschichtsphilosophische Theorie Platons bildet, wie so vieles bei ihm, eine tief durchdachte und mannigfaches Material vereinende Synthese der verschiedensten philosophischen, astronomischen, geographischen und religiösen Motive. Die vier von uns abgegrenzten Weltanschauungstypen sind hier miteinander verflochten. Jede hat etwas zu Platons Gedankenbau

1) 713 Bff. 782 Aff. — 2) Kritias 109 Aff. Tim. 22 Aff. — 3) Nom. 676 Aff. Vgl. zum Ganzen auch G. Billeter, Griechische Anschauungen über die Ursprünge der Kultur, Programm Zürich 1901, S. 26ff.

beigetragen, jede hat aber auch etwas ursprünglich zu ihrem Wesen Gehörendes hergeben müssen, um dem Ganzen Genüge zu tun. Vom Theismus blieb erhalten der außerweltliche Gott, der das All am Finger laufen läßt, sich um die Menschen und ihr Wohl sorgt. Aber er tut es nicht immer, sondern nur in der seligen Urzeit. Dann zieht er seine Hand zurück, die Umwälzung erfolgt. Nun ist Platz für die Anschauung des Deismus, nach der Gott den Anstoß zur Gesamtentwicklung gab, jetzt aber sich alles ohne seine Mithilfe nach dem Naturgesetz vollzieht, auch die Kulturentwicklung der Menschheit, die nun nach ihrem eignen Gesetz fortschreitet. Daneben ist aber auch der Grundgedanke des Pantheismus geblieben. Es handelt sich bei der Entwicklung um Kreisläufe, und jeder Kreislauf bedeutet einen neuen Anfang und eine Wiederkehr des schon einmal irgendwann Dagewesenen. Der Gedanke einer Vernichtung und einer darauf folgenden παλιγγενεσία ist erhalten geblieben; aber es handelt sich dabei nicht mehr um den ganzen Kosmos, der sich selbst vernichtet und wieder erneut, sondern nur um Teilkatastrophen, die durch die Rückdrehung veranlaßt werden und durch die eine Zurückentwicklung mit darauffolgender Neugeburt und Wiederbeginn des Aufstiegs herbeigeführt wird. Der ganze komplizierte Bau ermöglicht die Einbeziehung und neue Sinnerfüllung der Mythen von der Sintflut, vom goldenen Zeitalter, von Prometheus und den Göttern als Kulturbringern der Menschen. Für die Unterbringung der wissenschaftlichen Ergebnisse der Astronomie, der Geographie und der Geschichtsforschung bleibt ebenfalls Raum genug. Alles fügt sich harmonisch zu einem Gesamtbild, das zwar als solches seltsam genug aussieht, in dessen einzelnen Zügen aber der Theologe ebenso wie der Sophist und der Physiker seine Weisheiten wieder erkennen konnte, die alle zusammen sich nicht mehr widersprachen, sondern sich im Sinn des Ganzen miteinander vertrugen.

Dabei ist für das Verständnis der platonischen Kulturphilosophie wesentlich, daß die verschiedenen Kulturen der einzelnen Völker nicht ineinander übergehen, sondern nebeneinander herlaufen. Es baut sich nicht eine Kultur auf der andern, die griechische etwa auf der ägyptischen auf, sondern jede Kultur macht — wie bei Spengler — für sich dieselbe Entwicklung durch wie die andern, jede aber steht gegenwärtig an einem andern Punkt der Entwicklung. Warum das nicht anders sein kann, das ergibt sich am besten aus dem Verständnis des platonischen Begriffs der historischen Zeit. Es heißt im Timaios: „So beschloß

denn die Gottheit, in der Welt ein bewegtes Abbild des unbewegten Ewigen zu schaffen[1]). So errichtete sie den Himmel und schuf dadurch von dem in der Einheit bleibenden Ewigen ein nach Zahlenverhältnissen fortschreitendes ewiges Abbild: die Zeit. Denn erst durch die Schöpfung des Himmels entstanden Tage, Nächte und Jahre. Alles das aber sind Teile der Zeit ebenso wie Vergangenheit und Zukunft. Wir können sie nicht auf die Ewigkeit übertragen; denn ihr kommt allein eine ständige Gegenwart zu. Vergangenheit und Zukunft drücken stets eine Art von Bewegung aus; die Ewigkeit aber ist immer unbewegt. Die Bestimmungen der Zeit lassen sich auf sie niemals anwenden; denn die Zeit ist erst mit dem Himmel entstanden und wird auch mit ihm wieder untergehen, wenn einmal eine Auflösung des Weltalls erfolgen sollte."[2]) Die Zeit (χρόνος) ist ein bewegtes Abbild (εἰκών) der Ewigkeit (αἰών); wie ist das zu deuten? Versuchen wir es nach platonischer Art so anschaulich vorzustellen, daß wir es „sehen". Die Bewegung der Zeit wird uns von Platon selbst als kreisförmig geschildert. Oft wird die Zeit in der Antike als ein sich drehendes Rad dargestellt[3]). Dieses sich drehende Rad der Zeit ist ein bewegtes Abbild der Ewigkeit. Stellen wir uns also dementsprechend den Aion, der ja bei Platon die Ideenwelt darstellt, als ein stillstehendes Rad vor, dem das sich drehende Zeitrad parallel steht, so bewegt sich jeder Punkt des Zeitrades an den Ideen vorbei, eine nach der andern deckend. Die Menschen sind auf dieses Rad der Zeit geflochten. Ihre Entwicklung besteht darin, daß sie aus dem ganzen, ewig ruhenden Ideenkreis eine Idee nach der andern schauen und in ihrem Kulturleben verwirklichen, jedes Volk an einer andern Stelle der Zeit. So hat auch Augustinus Platon verstanden, als er den biblischen Ausdruck „*saecula saeculorum*" platonisch deutete und schrieb: „Ob vielleicht die *saecula saeculorum* deshalb so genannt werden, damit darunter die *saecula* verstanden werden sollen, die in der Weisheit Gottes in unerschütterter Unbeweglichkeit verharren, gleichsam die wirkenden Ursachen (*efficientia*) derselben *saecula*, die mit der Zeit dahingehen?[4])". Hätte Spengler sich die Aufgabe gestellt, für seine Theorie, nach der jede Kultur etwa tausend Jahre dauert, jede dieselbe

1) εἰκὼν δ'ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι. — 2) 37 Cff.; vgl. auch 42 D, 47 A. — 3) Vgl. A. Doren, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, Vorträge der Bibliothek Warburg 1922—23, I. Teil S. 71ff., wo das Motiv des Rades ausführlich behandelt wird. — 4) *De civ. Dei* XII, 19.



Struktur der Entwicklung vom Frühling durch Sommer und Herbst zum Winter und zum Zerfall aufweist, jede unabhängig von der andern diese Entwicklung in sich vollziehen muß, aber jede zu einer anderen Zeit und an einem anderen Orte damit beginnt, eine metaphysische Begründung oder wenigstens eine Hypothese zu suchen, er hätte keine bessere finden können als Platons Lehre von einer Idee der Kulturentwicklung überhaupt, die ewig feststeht, sich aber in jeder Landschaft und jedem Volke verwirklichen muß, das in den Bereich dieser Idee zu dem Zeitpunkte eintritt, wo es reif dazu geworden ist, überhaupt ein Kulturleben zu führen und sich über den bloßen Naturzustand zu erheben. Für das Verständnis der komplizierten Denkform Platons ist gerade seine Kulturphilosophie wichtig, weil sie deutlich die Synthese verschiedener Denkarten zeigt, hier besonders die Kombination von Statik und Dynamik, der ewig stillstehenden Ideenwelt auf der einen und der sich kreisförmig bewegenden historischen Entwicklung auf der andern Seite: „Und ob alles in ewigem Wechsel kreist, es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist."

Während Platon den typischen Verlauf der Kulturentwicklung durch die Lehre vom ideellen Urbild, dem Aion, erklären konnte, an dem sich der χρόνος vorbeibewegt, fällt bei Aristoteles mit der ganzen Ideenlehre auch das Urbild der historischen Entwicklung fort. Es fehlt ihm daher der metaphysische Grund für die Auffassung dieser Entwicklung als eines typischen, sich so immer wiederholenden Vorgangs. Trotzdem behält er die platonische Theorie von einer periodischen Wiederkehr des Gleichen und der Vernichtung der Kulturen durch Naturkatastrophen bei: „Denn nicht bloß einmal oder zweimal, sondern unzählige Male gelangen, wie man annehmen muß, dieselben Meinungen zu uns. Unsere Vorstellungen von den Göttern also und allem Sonstigen sind keine Erfindungen erst des jetzigen Menschengeschlechts, sondern haben schon unzählige Male ihren Weg durch die Geister der Menschen vergangener Perioden gemacht[1]", und ebenso in der Politik: „Es ist alles in der endlosen Zeit viele, ja unzählige Male erfunden worden[2]". In der Metaphysik aber heißt es: „Man wird wohl diese Lehre (daß die guten Elemente Götter sind) für erhaben und göttlich halten müssen, und da wahrscheinlich jede Kunst und Philosophie mehr als

---

1) *De caelo* 270 b 19 vgl. Meteor. 339 b 27. — 2) Pol. 1329 b 25. 1269 b 4.

einmal, so weit es möglich war, entdeckt und ausgebildet und dann wieder verloren worden ist, so mag man auch in diesen Ansichten gleichsam Überbleibsel einer früheren Weisheit sehen, die sich bis auf die Gegenwart erhalten haben."[1]) Hiermit aber verbindet er nicht etwa wie Platon die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter, sondern den nüchternen Fortschrittsgedanken, nach dem „es wahrscheinlich ist, daß die ersten Menschen, sei es, daß sie Erdgeborene waren, oder daß sie irgendeinem allgemeinen Verderben entrannen, nur wenige und von gewöhnlichem Schlage und unverständig gewesen sind[2])". Bei dem Peripatetiker Dikaiarchos, der sich an Aristoteles anschließt, finden wir eine völlige Entstellung des Mythos vom goldenen Geschlecht, der als wahre Geschichte genommen und dem Fortschrittsgedanken gewaltsam eingegliedert wird. Wir kennen diesen Abschnitt aus der Nacherzählung des Porphyrios in seiner Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων IV 2, wo es heißt: „Unter den Geschichtsschreibern Griechenlands ist aber einer der genauesten und verläßlichsten der Peripatetiker Dikaiarchos; wo er das alte Leben Griechenlands schildert und sagt, daß die Alten von Natur gut und den Göttern ähnlich gewesen seien und ein so reines Leben führten, daß man ihr Zeitalter das goldene nannte im Vergleich mit der heutigen falschen und faulen Welt, da erzählt er auch, daß sie kein Tier geschlachtet haben, sondern, wie auch die Dichter (Hesiod 116ff.) des goldenen Zeitalters gesagt haben, »Gut ging alles ihnen von statten; die Früchte brachten die spendenden Fluren selber in Hülle und Fülle hervor, und die willigen Menschen still in die Werke sich teilten mit vielen wackren Genossen.« Dikaiarches führt das aus und sagt, daß im Zeitalter des Kronos das Leben wirklich so gewesen sei. Um das als wirklich und nicht als bloße Dichtung zu erkennen, müsse man das Mythische abstreifen und die Sache ganz rationell betrachten. Allerdings wuchs ihnen ja alles von selbst zu, denn noch taten sie selbst dazu nichts; es gab ja noch keine Kunst des Ackerbauens oder dergleichen; eben deshalb lebten sie noch in Muße ohne Mühen und Sorgen, und wenn man der Überzeugung der gebildeten Ärzte beipflichten darf, so waren die Menschen

---

1) Met. 1074 b 1—13 und dazu Frgm. 53 (Rose): μετὰ γὰρ τὴν φθορὰν καὶ τὸν κατακλυσμὸν τὰ περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὸ ζῆν πρῶτον ἠναγκάζοντο φιλοσοφεῖν (φιλοπονεῖν). εὐπορώτεροι δὲ γενόμενοι . . . οὕτως ἐπεχείρησαν φιλοσοφεῖν. Zum Ganzen vgl. O. Apelt, Die Ansichten der griechischen Philosophen über den Anfang der Kultur, Programm Eisenach 1901 S. 9f. G. Billeter a. a. O. S. 30f. W. Jaeger, Aristoteles, 1923, S. 138f. — 2) Pol. 1269a 5.

damals auch noch nicht krank. Man wird ja für die Gesundheit kein besseres Rezept finden können als das ihrige, nämlich: den Organismus so wenig als möglich mit überflüssigen Stoffen zu belästigen. . . . Dafür gab es unter ihnen aber auch keinen Krieg und keinen Aufruhr; denn es gab keinen Preis, um dessentwillen man dergleichen hätte erregen sollen, so daß sie das Glück hatten, ihr Leben hauptsächlich in Muße und Sorglosigkeit um die notwendigen Bedürfnisse, in Gesundheit, Frieden und Freundschaft bestehen zu sehen. Ihre Nachkommen aber begehrten mehr und verfielen dadurch schweren Leiden, so daß ihnen das frühere Leben nun beneidenswert schien. . . . Dann folgte das Nomadenleben, wo man schon mehr Besitztum erwarb und Tiere verzehrte; denn die einen hielt man für unschädlich, die anderen für wild und Schaden bringend. So zähmten sie denn die einen, und die andern töteten sie, und mit dieser Lebensform begann denn auch der Krieg. Und das sagen, fügte er hinzu, nicht wir, sondern diejenigen, die die Geschichte des Altertums geschrieben haben. Sobald man nämlich Eigentum für wertvoll hielt, trachtete man danach um der Ehre willen, und man häufte es auf und reizte sich so gegenseitig; andere besaßen es bloß um des Besitzes willen. Als so einige Zeit vergangen war und man immer auf das gesonnen hatte, was nützlich zu sein schien, kam man in das dritte Zeitalter, in das des Ackerbaus. . . .“ Damit bricht das Fragment ab. Sein Inhalt zeigt dieselbe trübe Mischung innerlich wesensfremder Motive. Den Grundzug bildet der Fortschrittsgedanke: vom Urzustand zum Nomadenleben, zum Ackerbau bis zur gegenwärtigen Kultur. Die Triebkraft der Entwicklung ist der platte Nutzen, das Bedürfnis: ὡς ἂν ἡ χρεία συναναγκάζῃ, wie Aristoteles sagt [1]). Mit der Fortschrittslinie verbindet sich bei Dikaiarchos der zur Kreistheorie gehörende Mythos vom goldnen Geschlecht und bei Aristoteles die Lehre von den Katastrophen, durch die die Menschen gezwungen werden, immer wieder von vorn zu beginnen. Hatte Platon sich noch bemüht, diese heterogenen Motive zusammenzudenken und den Fortschrittsgedanken mit der Kreistheorie sinnvoll zu vereinen, so schleppen Aristoteles und Dikaiarchos nur noch einzelne Motive des mythisch-mystischen Denkens mit, die bei ihnen ihren eigentlichen Sinn verloren und einen neuen nicht bekommen haben.

---

1) Pol. 125 b 2ff., wo er die verschiedenen Lebensweisen des Nomaden, Ackerbauers, Räubers, Fischers und Jägers unterscheidet.

Nicht viel besser steht es mit Poseidonios. Auch bei ihm finden wir eine unausgegorene Mischung heterogener Gedankenelemente. Als Historiker und Gelehrter neigt er zur Fortschrittstheorie und führt die Darstellung des Kulturfortschritts von einer Stufe zur andern in feiner Detailmalerei aus. Als Stoiker aber bindet auch er sich an das Grundmotiv aller mystischen Spekulation, die Lehre vom ewigen Kreislauf des Weltgeschehens, dessen erste Hälfte der Rückschritt von der vollkommenen Urzeit zur entarteten Gegenwart sein muß. Zwischen beiden sucht er eine Synthese ebenso wie Platon, der sie darin fand, daß er die selige Urzeit, in der er die Menschen unter der unmittelbaren Leitung des Gottes und der dem göttlichen Willen gehorsamen Weisen stehen ließ, beibehielt, dann aber die Menschheit und das All sich selbst überließ, wodurch sie sich selbständig zur gegenwärtigen Kultur, aber zugleich von der Gottheit weg entwickelten. Die Lösung des Poseidonios ist im wesentlichen dieselbe, nur daß er den stoischen Logos an die Stelle des platonischen Gottes setzt. Die ersten Menschen sind noch voller Gotteskraft. Die Weisen unter ihnen, die ganz im Besitze des Logos sind, „erfinden“ die einzelnen Künste (τέχναι), das Recht und den Staat. Dann aber wird die Gotteskraft, die sich in immer mehr Menschen zerteilt, geringer, und neben die weiter aufsteigende äußere Kulturentwicklung tritt der immer tiefer hinabführende Verfall des inneren sittlichen Lebens. Selbst Reinhardt, dem es doch hauptsächlich darauf ankommt, Poseidonios als originalen Denker von ganz geschlossener „innerer Form“ zu zeichnen, spürt hier den inneren Widerspruch zwischen heterogenen, verschiedenen Regionen des Geistes entsprungenen Gedankenmassen, die beide gleichzeitig nicht in dieselbe Struktur eingehen. Er schreibt[1]: „Ein Wunschbild, das den Fortschritt Rückschritt werden läßt, kreuzt sich mit dem Gedanken der allmählichen Entwicklung, beides, streng genommen, unvereinbar und doch aus demselben schöpferischen Willen quellend: das Ich löst sich von seinem Werk. Diese Genies der Urzeit — sie sind Poseidonios selber, sind sein eigenstes Erfindertum, Erklärertum, Erziehertum noch einmal. Schuf sein ungestümer Universalismus erst die Welt, so will er jetzt sich selber schaffen. Und da zeigt sich, daß der Schöpfer nicht in seine Schöpfung

1) Karl Reinhardt, Poseidonios, 1921, S. 401. — Vgl. zur Geschichtsphilosophie des Poseidonios das reiche Material bei I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften I. Teil, 1921, S. 88ff.

geht: an irgendeinem Punkt durchstößt er sie, vielleicht, um erst sein wahres Antlitz zu enthüllen, wo die Kraft nicht Bau wird, sondern flutet — ja zerbricht. Wäre Poseidonios nicht Erklärer, sondern Deuter und Verkörperer, es müßte, wenn irgendwo, an diesem Punkt der Übergang ins Mythische geschehen. Aber soviel sich übersehen läßt, verharrt er in den Formen des Erklärers. Er versucht, die Idealität der Urzeit zu beweisen: da die Welt noch ungeschwächt war durch die Fülle ihrer späteren Geburten, waren ihre Geschöpfe besser; sie selbst glich einem Paradiese, und vor allem der Mensch, aus Gottes Samen frisch gezeugt, war voller Kräfte, die ihm später schwanden." Läßt man aus diesen Sätzen alle Phrasen und allen Schwulst fort, so bleibt der richtige Hinweis auf eine Unstimmigkeit übrig, die in der inneren Verschiedenheit der von Poseidonios zusammengebrachten Motive liegt. Will man, wie Reinhardt, psychologisch erklären, so müßte man schließen: Die mystische Grundkonzeption vom Kreislauf des Weltgeschehens und dem Abfall von Gott ist bei Poseidonios offenbar stärker als der zur Schau gestellte wissenschaftliche Erklärungsdrang; sie bricht gerade hier deutlich bemerkbar durch die rationale Oberschicht durch. Reinhardt will diesen Sachverhalt nicht sehen und kann ihn nicht zugeben, da sein ganzes Buch den Zweck verfolgt zu zeigen, daß Poseidonios seiner inneren Form nach Ätiologe, nicht aber Mystiker war. So muß er uns denn erzählen, das Ich löse sich hier von seinem Werk, es gehe nicht in seine Schöpfung hinein, es durchstoße sie an irgendeinem Punkte, und was dergleichen windige Redensarten mehr sind, um nicht zugeben zu müssen, daß wir hier denselben Sachverhalt vor uns haben wie bei allen Epigonen und Eklektikern, die aus Mangel an eigener Originalität und geschlossener innerer Form zusammendenken, was nicht zusammen gedacht werden kann. Seneca hat in seiner Kritik der Kulturentstehungstheorie des Poseidonios im 90. Brief die Mischung des Unverträglichen richtig erkannt und das, was Poseidonios zusammenwarf, wieder scharf voneinander getrennt: das Reich des Logos und der Philosophie, die sich als seelischer Prozeß in Menschenherzen vollziehende Kultur, und das Wirkungsfeld der Banausen, die äußere Zivilisation. Er trifft die poseidonische Theorie gerade an der Stelle, wo die beiden entgegengesetzten Gedankenmassen aneinander gefügt sind, wenn er schreibt: „Es fehlte nicht viel, so behauptete er auch, das Schusterhandwerk sei von Weisen erfunden worden. — Nein! Das ist von denselben Leuten erdacht worden, die sich noch heute da-

mit beschäftigen. . . Alles das sind Erfindungen untergeordneter Gesellen; die Weisheit sitzt auf hohem Thron: sie lehrt nicht Handfertigkeiten; sie ist die Lehrerin des Geistes. Du willst wissen, was sie ausfindig gemacht, was sie hervorgebracht hat? Die Gestaltung des Lebens selbst ist ihre Aufgabe und Kunst; alle übrigen Künste stehen unter ihrer Herrschaft. Denn wem das Leben dient, dem dient auch alles, was das Leben schmückt.“

Dringen wir von Poseidonios aus weiter vor in die Geisteswelt der Spätantike, so finden wir uns hier einer verwirrenden Fülle bunt zusammengesetzter Erscheinungen gegenüber, aus der sich Typisches kaum gewinnen läßt. Die einzelnen Denkmotive rinnen derart durcheinander, die Quellen sind derartig spärlich, daß sich aus ihnen klare geschichtsphilosophische Weltanschauungsbilder, die unserm Zwecke dienen können, nicht gewinnen lassen. Neues, Typisches und Wesentliches bringt erst das Christentum. Hinter der Predigt des Apostels Paulus steht eine in sich geschlossene Geschichtsphilosophie vom alten mystischen Typus. Die Form des in sich geschlossenen zwischen Gegensätzen und Gegenpolen verlaufenden Kreises tritt in fehlerloser Reinheit wieder ans Licht. Neben Paulus stehen eine Anzahl Gnostiker, die in derselben Form denken. Hiervon wurde im ersten Teile dieses Buches ausführlich gehandelt.

Der nächste Geschichtsphilosoph, bei dem sich für unser Problem lehrreiche Beobachtungen anstellen lassen, ist Augustinus. Einen reinen Typus stellt er nicht dar. Zu einer freien Entfaltung kommt sein Denken nicht, da er ihm selbst Gewalt antut und es an heterogene Gedankenwelten bindet. Zur neuplatonischen Philosophie hat er sich vor seiner Bekehrung durchgerungen. Ihr entnimmt er Denkmittel und Weltbild. Die Bekehrung führt ihn in die Gedankenwelt des Paulus. In seiner Geschichtsphilosophie aber bindet er sich außerdem noch an das Alte Testament und die hier entwickelte Auffassung vom Geschichtsverlauf, wobei er allerdings, durch Ambrosius hierzu angeleitet, die jüdischen Urkunden mit den Augen des Platonikers liest. Wie Augustinus diesen verschiedenen Antrieben gehorcht und was dabei schließlich herauskommt, soll hier nur an Beispielen gezeigt werden. Die Entwirrung des Ganzen würde ein Werk für sich von starkem Umfang erfordern.

Zu Beobachtungen über Augustins Denkform geeignet sind besonders biblische Texte, die von ihm in einem anderen als dem ursprünglichen Sinne gedeutet werden, weil er diesen Sinn in

seiner eigentlichen Bedeutung mit seinen Denkmitteln nicht faßt. So entwickelt er seine prinzipielle Unterscheidung einer *Civitas Dei* und einer *Civitas terrena* aus den Ausführungen des Apostels Paulus im Galaterbrief 4, 21ff.[1]):

Augustins Bibeltext.

Dicite mihi, sub lege volentes esse legem non audistis? Scriptum est enim, quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera. Sed ille quidem, qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, p[illegible] repromissionem; quae sunt in allegoria. Haec enim sunt duo testamenta, unum quidem a monte Sina in servitutem generans, quod est Agar; Sina enim mons est in Arabia, quae coniuncta est huic quae nunc est Hierusalem; servit enim cum filiis suis. Quae autem sursum est Hierusalem libera est, quae est mater nostra.

Griechisches Original

Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας. ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ. τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συνστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς· ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν· γέγραπται γάρ· εὐ-

Deutsche Übersetzung.

Saget mir, die ihr unter dem Gesetz sein wollt: Habt ihr das Gesetz nicht gehört? Denn es steht geschrieben, daß Abraham zwei Söhne hatte: einen von der Magd, den andern von der Freien. Aber der von der Magd war, ist nach dem Fleisch geboren; der aber von der Freien ist durch die Verheißung geboren. Die Worte haben allegorischen Sinn. Denn das sind die zwei Testamente: eins von dem Berge Sinai, das zur Knechtschaft gebiert, welches ist die Agar; denn Agar heißt in Arabien der Berg Sinai und kommt überein mit Jerusalem, das zu dieser Zeit ist und dienstbar ist mit seinen Kindern. Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie; die ist unser

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung „Der Ursprung der Lehre Augustins von der *Civitas Dei*" im Archiv für Kulturgeschichte XVI, 2, die hier in erweiterter Form wiedergegeben und in den Zusammenhang eingegliedert wird, für den sie ursprünglich geschrieben war.

Scriptum est enim: Laetare sterilis, quae non paris, erumpe et exclama, quae non parturis; quoniam multi filii desertae, magis quam eius quae habet virum. Nos autem, fratres, secundum Isaac promissionis filii sumus. Sed sicut tunc, qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum, qui secundum spiritum: ita et nunc. Sed quid dicit scriptura? Eice ancillam et filium eius; non enim heres erit filius ancillae cum filio liberae. Nos autem, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae, qua liberata Christus nos liberavit.

φράνθητι, στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον, ἡ οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα· ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ· ἀλλ' ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν· ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας· διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας· Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν.

aller Mutter. Denn es steht geschrieben: „Sei fröhlich, du Unfruchtbare, die du nicht gebierst! Und brich hervor und rufe, die du nicht schwanger bist! Denn die Einsame hat viel mehr Kinder, denn die den Mann hat.“ Wir aber, liebe Brüder, sind, Isaak nach, der Verheißung Kinder. Aber gleichwie zu der Zeit, der nach dem Fleisch geboren war, verfolgte den, der nach dem Geist geboren war, also geht es jetzt auch. Aber was spricht die Schrift? „Stoß die Magd hinaus mit ihrem Sohn; denn der Magd Sohn soll nicht erben mit dem Sohn der Freien.“ So sind wir nun, liebe Brüder, nicht der Magd Kinder, sondern der Freien. So besteht nun in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat.

Paulus stellt hier, seiner Denkform entsprechend, Juden und Christen, das jetzige und das obere Jerusalem, das Alte und das Neue Testament, Agar und Sarah, die Sklavin und die Freie, den nach dem Fleisch gezeugten Ismael und den nach dem Geist gezeugten Isaak als polare, unversöhnliche Gegensätze gegenüber, die in der Zeit aufeinander folgen. Das Umschlagen der Gegensätze, die entscheidende Wendung, den Bruch mit der Ver-

gangenheit bringt die Befreiungstat Christi. Augustinus aber will diesen Text wesentlich anders verstanden wissen. Ehe er ihn wörtlich anführt, bereitet er durch folgende Sätze im Leser die Einstellung vor, unter der er das Ganze angesehen wissen will[1]): „Eine Art Schattenbild (*umbra*) dieser Stadt (nämlich der Stadt Gottes im Himmel) und ein prophetisches Abbild (*imago*) diente ihm mehr dazu, sinnbildlich auf sie hinzuweisen, als sie auf Erden wirklich darzustellen, zu einer Zeit, da noch auf sie hingewiesen werden mußte, und sie wurde auch heilige Stadt (*civitas sancta*) genannt um des sinnbildlichen Abbildes, nicht, wie es erst in Zukunft geschehen sollte, um der zum Ausdruck gekommenen Wahrheit willen. Von diesem dienenden Abbild und jener freien Stadt, die es versinnbildlicht, spricht der Apostel." Die Worte des Paulus selbst werden dann eingehend ausgelegt: „Ein Teil nämlich der irdischen *civitas* ist zum Abbild (*imago*) der himmlichen *civitas* augebildet worden, nicht sich selbst, sondern die andere versinnbildlichend und daher ihr dienend. Denn nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der anderen, die versinnbildlicht werden sollte, ist sie errichtet worden, und da ihr ein anderes Sinnbild vorausging, ist sie selbst vorbildend zum Vorbild geworden (*praefigurans praefigurata est*). Ist doch Sarahs Magd Agar und ihr Sohn eine Art Abbild dieses Abbildes (*imago quaedam huius imaginis*); und da die Schatten weichen müssen, wenn das Licht kommt, deshalb sagte die freie Sarah, die die freie *civitas* sinnbildlich darstellte und der, da auch sie wieder ihrerseits versinnbildlicht werden sollte, jene als Schattenbild (*umbra*) diente: »Vertreibe die Magd und ihren Sohn, denn der Sohn einer Magd soll nicht Erbe sein zusammen mit meinem Sohne Isaak«, wofür der Apostel sagt: »mit dem Sohne der Freien«. Folglich finden wir innerhalb der irdischen *civitas* zwei Formen, die eine, die ihre Existenzberechtigung aus sich selbst erweist, die andere, die durch ihre Existenz dazu dient, die himmlische *civitas* zu versinnbildlichen. Die Bürger der irdischen *civitas* aber gebiert die durch die Sünde verderbte Natur, die Bürger der himmlischen *civitas* jedoch gebiert die von der Sünde freimachende Gnade, weshalb jene Gefäße des Zornes genannt werden (Röm. 9, 22f.), diese Gefäße des Erbarmens. Sinnbildlich dargestellt ist auch dies in den beiden Söhnen Abrahams, da der eine von der Magd, die Agar heißt, nach dem Fleisch geboren ist, nämlich Ismael,

1) *Civ. Dei* XV, 2.

der andere aber ist von der freien Sarah geboren nach der Verheißung, nämlich Isaak. Beide aus dem Samen Abrahams, aber jenen zeugte die auf die Natur hinweisende Gewohnheit, diesen schenkte die Verheißung, die sinnbildlich die Gnade darstellt; dort zeigt sich menschlicher Brauch, hier wird ein göttliches Geschenk anvertraut.“

Damit ist die klare Antithese des Paulus verwischt und an ihre Stelle ein komplizierter, schwer übersetzbarer Gedankengang getreten. Die beiden *civitates*, die Paulus als das jetzige und als das obere Jerusalem, als das Alte und das Neue Testament bezeichnete, stehen sich nicht mehr als einfache Gegensätze gegenüber, so daß der eine Begriff zum andern außer der Gegensätzlichkeit keine Beziehungen hat, sondern sie verhalten sich zueinander wie Abbild und Urbild im platonischen Sinne. Die synonym auftretenden Ausdrücke *umbra* = σκιά und *imago* = εἰκών deuten auffällig auf platonischen Sprachgebrauch hin[1]). Streng genommen spricht Augustinus gar nicht mehr — wie Paulus — von zwei, sondern von drei *civitates*: dem Urbild im Himmel, dessen Abbild auf Erden in einzelnen Menschen und dem Abbild des Abbildes, dem Schatten, das heißt der *civitas*, zu der die Mehrzahl aller Menschen gehört, die als Gemeinschaft nicht zum unmittelbaren Abbild des Urbildes geschaffen wurden. Aus der allegorischen Gleichsetzung der Sarah mit dem irdischen Abbild der himmlischen *civitas* und der *Agar* mit der übrigen Menschheit[2]) aber geht noch mehr hervor. Auch zwischen Sarah und *Agar* besteht nicht nur ein Gegensatz, sondern auch eine Beziehung: *Agar* ist ein Abbild des Abbildes (*imago imaginis*);

1) Pol. 510 E: ὧν αἱ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσί, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι, ζητοῦντές τε αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν, ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ, vgl. 510 A: λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, 516 A, 532 C. Vgl. den Zusammenhang zwischen σκιά und εἰκών bei Philon, Leg. alleg. III 96 (M. 106): ἑρμηνεύεται οὖν Βεσελεὴλ ἐν σκιᾷ θεοῦ· σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον· ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νῦν κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα. Daß die Ideen nur als Schatten dem menschlichen Auge erkennbar sind, geht auf das Höhlengleichnis Platons zurück; von hier aus erbt sich das Motiv weiter fort bis hin zu Schillers Gedicht „Das Ideal und das Leben“, das zuerst die Überschrift „Das Reich der Schatten“ trug. Schon bei Platon aber ist der Schatten Abbild eines Abbildes. — 2) Der paulinische Gegensatz: Juden auf der einen, Christen auf der andern Seite, ist von Augustinus ebenfalls getilgt; an seine Stelle tritt der zwischen Menschen, die Abbilder des Urbildes sind, und der übrigen Menschheit, die zum Urbild in keiner unmittelbaren Beziehung steht, sondern

ihre Minderwertigkeit ergibt sich logisch nicht aus dem Gegensatz, sondern aus der Beziehung, die zu gering, zu kraftlos ist. Sie hat als Abbild eines Abbildes den Glanz des Urbildes nicht mehr bewahrt; sie ist ein Schatten geworden, der nur vor dem Licht dunkel und darum schlecht erscheint. So ist an die Stelle der paulinischen Gegensätze das platonische Stufenreich getreten, in dem das Böse nur dadurch entsteht, daß es zu weit vom Glanze des göttlichen Lichtes entfernt ist und von ihm nicht durchdrungen wird. Wir erhalten folgendes Schema:

Urbild: Die *civitas Dei* im Himmel.
Abbild: Die *civitas Dei* auf Erden (Sarah und Isaak).
Abbild des Abbildes (Schatten): Die *civitas terrena* im engeren Sinne (Agar und Ismael).

Diese Dreigliederung, die sich auch auf die Formel bringen läßt:

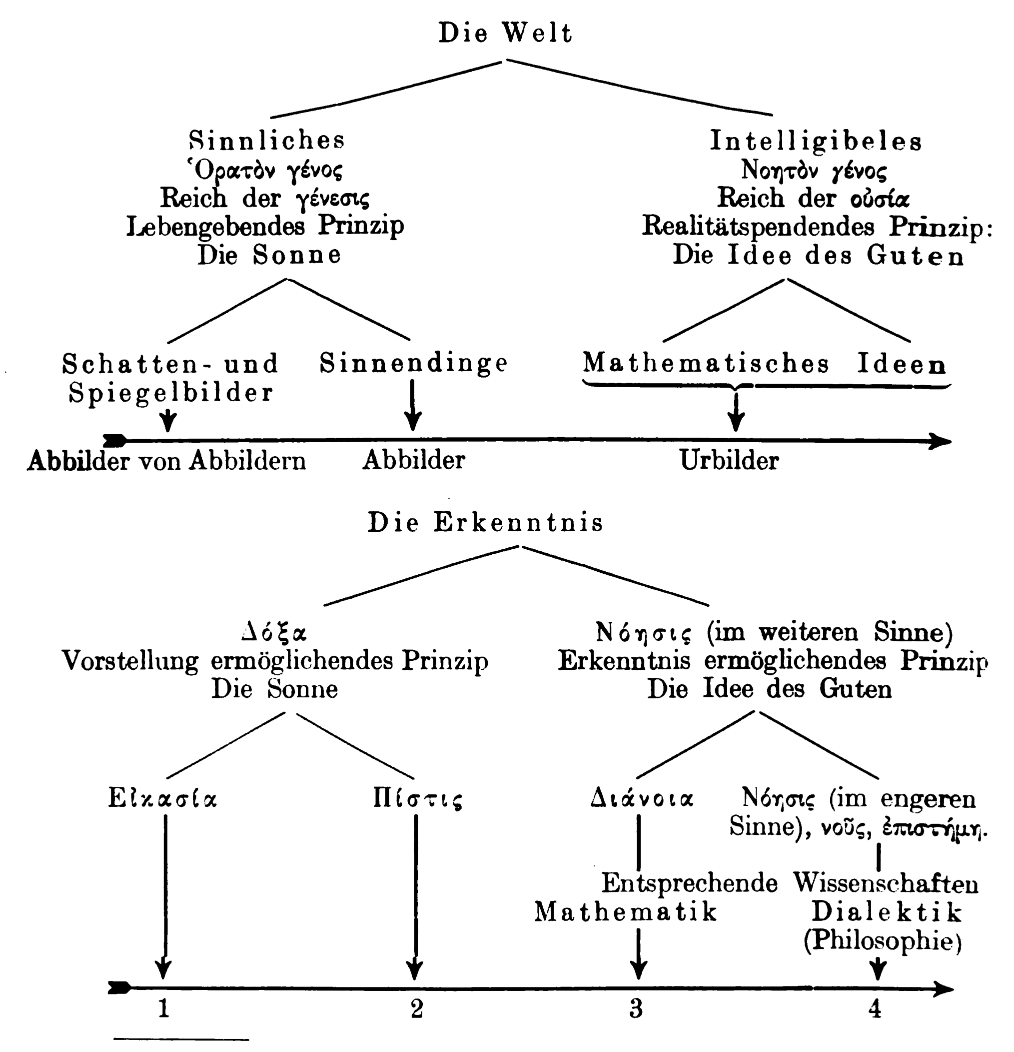
civitas caelestis spiritalis
civitas terrena spiritalis
civitas terrena carnalis,

beherrscht das Ganze, und wie bei Platon ist das eine Glied mit dem folgenden sowohl durch einen gemeinsamen Begriff verbunden, als auch durch einen andern entgegengesetzt. Wie die ganze Konstruktion logisch gemeint ist, zeigt uns Platon selbst, wenn wir dem Motiv des „Schattens“ in seiner *Politeia*[1]) nachgehen. Hier entwickelt er folgenden Gedanken: Die ganze Welt teilt sich in zwei einander entgegengesetzte Gebiete, in das Reich des Werdens (γένεσις) und der sichtbaren Welt (ὁρατὸν γένος) und in das Reich des Seins (οὐσία) und der Gedanken (νοητὸν γένος). Jedes dieser Gebiete zerfällt wieder in zwei Teile: die sichtbare Welt in Gegenstände, die wir unmittelbar sehen und in deren Schatten (σκιαί) oder Abbilder, wenn sich diese Gegenstände etwa im Wasser oder in einer glatten Fläche spiegeln; beide gehören, von der Erkenntnisweise aus betrachtet, unter den Begriff der δόξα, und zwar kommt den Gegenständen selbst πίστις, ihren Schatten nur εἰκασία zu. Die geistige Welt teilt

Schatten des Abbildes ist. Damit ist auch der Bruch zwischen Altem und Neuem Testament im Sinne des Paulus aufgehoben. Die *civitas Dei* hat unter den Menschen des Alten Testaments ebenso ihre Bürger finden können wie unter denen des Neuen. Sie war seit Ewigkeit da, tritt aber nicht erst wie bei Paulus mit dem Erscheinen des Christus als etwas ganz Neues auf. — 1) 508 Eff.

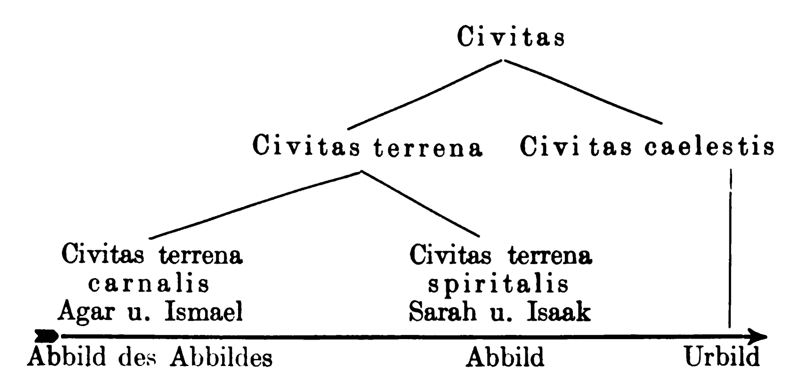


sich in das Reich des Mathematischen und in das der eigentlichen Ideen. Zur mathematischen Erkenntnis, die von äußeren Formen und Figuren aufsteigt, gehört das Organ der διάνοια, zur Erkenntnis der Ideen der νοῦς mit der eigentlichen νόησις. Praechter hat diesen Gedankengang in schematischen Zeichnungen veranschaulicht[1]), die hier übernommen werden können:



1) Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie I. Teil, herausgegeben von K. Praechter, 12. Aufl. 1926, S. 272.

Lesen wir die Schemata von oben nach unten, so zerspaltet sich die Welt und die Erkenntnis in scheinbar unversöhnliche Gegensätze. Lesen wir die Reihe der letzten Glieder der Begriffspyramide von links nach rechts, so ergibt sich unter ihnen eine Beziehung derart, daß immer eines auf das andere angewiesen ist, eins ohne das andere nicht sein kann. Dieselbe Beziehung besteht zwischen den *civitates*, die Augustinus unterscheidet:



So hat Augustinus den einfachen Grundgedanken des Paulus in eine andere Denkform übersetzt und damit zugleich seinen Inhalt wesentlich gewandelt. Aber nicht nur mit diesem einen Motiv verfährt er so. Klar tritt dieselbe eigentümliche Verknüpfung und zugleich Gegensätzlichkeit auch an dem Grundbegriff hervor, von dem sein ganzes Werk ausgeht und in das es am Ende ausklingt, an dem des Friedens. Das Friedensmotiv ist von vornherein zugleich mit dem Gedankengehalt gegeben, den das Wort *civitas Dei* in der neutestamentlichen Deutung als das himmlische Jerusalem umschließt. Jerusalem ist ein „*mysticum nomen*“ und heißt *visio pacis*[1]). Der dreifachen *civitas* entsprechend sagt Augustinus[2]):

Pugnant inter se mali et mali;
item pugnant inter se mali et boni;
boni vero et boni, si perfecti sunt, inter sepugnare non possunt.

Wieder sind hier die einzelnen Glieder dadurch, daß immer zwei von ihnen einen Begriff gemeinsam haben, miteinander

1) XVIII, 11: *Nam et ipsius civitatis mysticum nomen, id est Hierusalem, quod et ante iam diximus, visio pacis interpretatur.* — 2) XV, 5. —

verbunden und doch zugleich entgegengesetzt. Alle drei Gattungen menschlicher Wesen aber, die hier unterschieden werden, alle drei *civitates* haben nur ein Ziel: den Frieden, wenn auch dieser Friede der Art nach für jede Gemeinschaft ein anderer ist und einen Kampf abschließt, der aus verschiedenen Motiven geführt wurde. Die Idee des Friedens als solche geht doch in ihren mannigfaltigen Erscheinungsformen nie ganz verloren und zwingt alle wieder in ihren Wesensgehalt zurück. So sagt Augustinus[1]): „Während diese himmlische *civitas* auf Erden wie in der Fremde wandelt, ruft sie aus allen Völkern Bürger auf, und in allen Sprachen sammelt sie die *peregrina societas*, ohne sich um die Sitten, Gesetze und Einrichtungen zu kümmern, durch die der irdische Friede gesucht und gehalten wird, ohne aber auch etwas davon abzuschneiden oder zu zerstören, vielmehr bewahrend und befolgend, was verschieden unter verschiedenen Nationen doch zu ein und demselben Ziele, dem des irdischen Friedens, hinzielt, wenn es die Religion nicht hindert, durch die die Verehrung eines einzigen, höchsten und wahren Gottes gelehrt wird. So benutzt also die himmlische *civitas* auf dieser ihrer Wanderung in der Fremde den irdischen Frieden und schützt und erstrebt in allen sich auf die sterbliche Menschennatur beziehenden Dingen die Übereinstimmung mit dem Willen der Menschen, soweit es die Frömmigkeit und die Religion gestatten, und führt diesen irdischen Frieden auf den himmlischen Frieden zurück, der in Wahrheit ein solcher Friede ist, daß er allein als Friede eines vernünftigen Wesens gelten und so genannt werden kann." So ist auch der irdische Friede, um den alle irdischen Menschen, die von der *civitas Dei* nichts wissen, kämpfen, an sich nichts Böses: „*Haec bona sunt et sine dubio Dei bona sunt*", sagt Augustinus von ihren Zielen[2]). Von der untersten bis zur obersten Stufe menschlichen Strebens ist alles auf das Endziel angelegt, und auch die Schlechten dienen dem Ganzen, ohne es zu wissen und zu wollen. Man ist versucht, an Hegels „List der Vernunft" zu denken, durch die selbst das Unvernünftige dem Vernünftigen dienen muß, weil es — so würde Platon begründen — als Abbild des Abbildes, als Schatten und wesenloser Schein doch dem Urbild das Dasein verdankt, ihm nicht nur entgegengesetzt ist, sondern seine Beziehung zu ihm, wenn auch noch so schwach, bewahrt, so lange es da ist und am Sein teilhat.

Wie ist nun Augustinus dazu gekommen, aus der Stelle

1) XIX, 17. — 2) XV, 4.

des Galaterbriefes, an der nichts auf eine derartige Bezogenheit der hier auftretenden Begriffe und Namen hindeutet, das platonische System mit seiner Dreigliederung herauszulesen oder es vielmehr gerade in die Allegorie von Sarah und Agar hineinzudeuten und sich dadurch zu dem klaren Wortlaut des paulinischen Gedankenganges in einen inneren Widerspruch zu setzen? Daß Augustinus sein philosophisches Denken an Texten geschult hat, die aus der Atmosphäre platonischen Geistes stammen, ist bekannt. Daß er Platon selbst gelesen hat, ist nicht nachzuweisen. Daß er bei der Behandlung des Friedensmotivs von einer Schrift Varros, der nach akademischer Methode arbeitete, abhängig war, ist wahrscheinlich[1]. Noch weiter in den Platonismus hinein führt aber hier die Verfolgung einer anderen Spur.

Paulus war nicht der erste, der das Verhältnis von Sarah zu Agar allegorisch auslegte. Er hatte in Philon einen Vorgänger, und gerade bei ihm finden wir nicht die paulinische, sondern die augustinisch-platonische Deutung. Agar ist hier die Dienerin (θεραπαινίς), Sarah die Herrin (δέσποινα), Agar die παλλακή, Sarah die γυνὴ ἀστή. Agar aber bedeutet allegorisch παροίκησις, sie ist die in einer Stadt ohne Bürgerrecht lebende Fremde, Sarah aber αὐθιγενὴς καὶ αὐτόχθων καὶ πολῖτις ὡς ἀληθῶς ἐστι μόνη τοῦ παντός[2]). Welches ist aber die Stadt, in der Sarah volles Bürgerrecht genießt? Die Tugend und die Weisheit. Agar ist deren Vorstadt (παράστεια)[3]), durch die man gehen muß, um zur Tugend und Weisheit zu kommen. Sie stellt die ἐγκύκλια προπαιδεύματα dar, die weltliche Wissenschaft, die eine Vorstufe der himmlischen Weisheit ist[4]). Die Kenntnis der irdischen Wissenschaft allein aber berechtigt nicht zum Aufstieg in das Reich himmlischer Weisheit. Wie bei Augustinus, so ist auch bei Philon der Zugang zur *civitas caelestis* nur durch die Gnade Gottes zu erlangen, dem es allein zusteht, den Mutterschoß der Seele zu öffnen und in sie Erkenntnis des Göttlichen zu legen[5]). So stehen sich Agar und Sarah, obwohl die eine auf die andere hinweist und sie vorbereitet, doch wieder gegenüber.

---

1) Siehe Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke. Neue philologische Untersuchungen, herausgegeben von W. Jaeger, 3. Heft 1926. — 2) *De congr.* 22ff. M. 522. — 3) *De congr.* 10 M. 520. — 4) *De congr.* 24 M. 522: πάνυ γὰρ ἀναγκαία ἡ τῶν προπαιδευμάτων κτῆσις, vgl. 121 M. 536. *Leg. alleg.* III, 244 M. 135. *De sacrif.* 43 M. 170: Ἄγαρ = ἐγκύκλια προπαιδεύματα, παροικεῖ σοφίᾳ. — 5) Vgl. über die Bedeutung dieses Bildes mein Buch Pneuma hagion, 1922, S. 43ff.



Die ἐγκύκλιος παιδεία bedient sich als irdische Wissenschaft der Sinne zur Erkenntnis, die Seele aber, die nach himmlischer Tugend und Weisheit strebt, sehnt sich nach dem Unkörperlichen (ἡ ἀσωμάτων ἐρῶσα) und zieht den Körper aus[1]). Das alles entspricht durchaus der Lehre des Augustinus, für den die irdische Wissenschaft ebenfalls von den Sinnen ausgeht, die Wahrheit aber von Gott geschenkt wird, „da in ihm und von ihm aus und durch ihn alles Geistige erstrahlt[2])." Philon sagt ebenso, daß es Menschen, die in der göttlichen Weisheit leben, nur wenig auf Erden gibt, viele aber im Himmel (σπάνιον μὲν ἐπὶ γῆς, πάμπολυ δ'ἐν οὐρανῷ)[3]). Am siebenten Tage aber, dem Sabbat Gottes, wird die himmlische Weisheit reichlich erscheinen[4]). Auch darin stimmen Philon und Augustinus überein, daß es der Sinn der „Erziehung" des einzelnen Menschen sowohl als des Teiles der Menschheit ist, der zum Volke Gottes gehört, vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufzusteigen[5]). Philons Beschreibungen des Lebens Abrahams, Josephs und Mosis dienen ganz dem Zweck, diesen Aufstieg der Seelen der Auserwählten Gottes zu schildern.

Die Welt des Unsichtbaren aber, die Heimat der Seelen, ist für Philon der κόσμος νοητός, die geistige Welt. Sie aber wird gerade von ihm zum ersten Male innerhalb der Geschichte der

---

1) *De congr.* 139ff. M. 539f. — 2) Sol. I, 1, 3. — 3) *De mut. nom.* 255ff. M. 617ff. — 4) Ebd. 260 M. 618: τίνα οὖν ἀπ' [οὐρανοῦ] τροφὴν ἐνδίκως ὕεσθαι λέγει, ὅτι μὴ τὴν οὐράνιον σοφίαν; ἣν ἄνωθεν ἐπιπέμπει ταῖς ἵμερον ἀρετῆς ἐχούσαις ψυχαῖς ὁ φρονήσεως εὐθηνίαν καὶ εὐετηρίαν ἔχων καὶ τὰ ὅλα ἄρδων καὶ μάλιστα ἐν ἱερᾷ ἑβδόμῃ, ἣν σάββατον καλεῖ. Dementsprechend erreicht bei Augustinus der Mensch am Sabbat den Gipfel der Erkenntnis; er schaut Gott selbst XXII, 30. Auch das Schauen Gottes als Gipfel der Weisheit ist ein bereits bei Philon vorhandenes Motiv. So sagt er *De Abrah.* 58 M. 10: „Wem es aber gelang, nicht bloß alles andere in der Natur wissenschaftlich (δι' ἐπιστήμης) zu erfassen, sondern auch den Vater und Schöpfer des Alls zu schauen, der mag überzeugt sein, daß er den Gipfel der Glückseligkeit erlangt hat; denn Höheres als Gott gibt es nicht, und wenn einer, das Auge der Seele auf ihn gerichtet, bis zu ihm gelangt ist, so möge er wünschen (oder beten), daß dieser Zustand dauere und anhalte. Denn die Wege, die hinaufführen, sind mühsam und langsam, der Weg bergab dagegen, auf dem man mehr hinabstürzt als hinabgeht, ist schnell und leicht. Es gibt nun viele Dinge, die uns mit Gewalt hinabziehen; aber sie erreichen nichts, wenn Gott mit seinen Kräften die Seele emporhebt und mit mächtiger Wucht zu sich heranzieht." — 5) X, 19: *Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur.*

hellenistischen Philosophie und Religion als πόλις oder πολιτεία, d. h. als *civitas* im Sinne Augustins bezeichnet, deren Bürger die auf Erden wie in der Fremde weilenden Gottesfreunde (θεόφιλοι) sind. Auch bei ihm handelt es sich um drei Gemeinschaften Die geistige Stadt (νοητὴ πόλις)[1]), die kleine Schar ihrer auf Erden wie in der Fremde wandelnden Bürger, die große Zahl der übrigen Menschen. So heißt es bei ihm[2]): „Alle, die nach der Lehre des Moses Weise sind, treten als Fremdlinge auf; denn ihre Seelen sind zwar nie zur Auswanderung aus dem Himmel bereit, sie pflegen aber um der Liebe zum Schauen und Lernen willen in die irdische Natur abzuwandern. Nachdem sie nun in den Körpern geweilt und durch sie alle sinnlichen und sterblichen Dinge gesehen haben, steigen sie wieder dorthin empor, von wo sie zuerst aufgebrochen waren, da sie für ihr Vaterland den himmlischen Ort (τὸν οὐράνιον χῶρον) halten, wo sie das Bürgerrecht ausüben (ἐν ᾧ πολιτεύονται), für die Fremde aber den irdischen (τὸν περίγειον), wo sie Fremdlinge ohne Bürgerrecht waren (ἐν ᾧ παρῴκησαν). Wohl wird denen, die sich zur Auswanderung anschickten, an Stelle der Mutterstadt (ἀντὶ τῆς μητροπόλεως, vgl. Gal. 4, 26: ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ . , ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν) die Stadt zum Vaterland, die sie aufgenommen hat, jene aber, die sie aussandte, wartet auf die Abgewanderten, und sie sehnen sich danach, wieder zu ihr hinaufzuwandern. So sagt Abraham mit Recht zu den Leichenwärtern und Verwaltern der sterblichen Dinge, als er aus dem toten Scheinleben auferstand (ἀναστὰς ἀπὸ τοῦ νεκροῦ βίου καὶ τύφου): 'Ich bin ein Fremdling und Gast bei euch' (Gen. 23, 4), ihr aber seid Eingesessene (αὐτόχθονες), da ihr Staub und Erde höher achtet als die Seele, und haltet den, der da Ephron heißt, des ersten Platzes für würdig; er aber bedeutet Erde. Mit Recht beklagt auch der Asket Jakob seine Auswanderung in den Körper, wenn er sagt: 'Die Tage der Jahre meines Lebens, die ich in der Fremde weile, sind klein und mühselig geworden; sie kommen nicht heran an die Tage meiner Väter, die sie in der Fremde zubrachten' (Gen. 47, 9), und dem aus sich selbst Belehrten (gemeint ist Isaak der αὐτοδίδακτος) wurde der Spruch verkündet: 'Steige nicht hinab in' das Laster, 'Ägypten, wohne in dem Lande, das ich dir sage' (Gen. 26, 2), das heißt: in der unsichtbaren und unkörperlichen Einsicht (φρόνησις), und bleibe ein Fremdling

1) Über diesen philonischen Terminus wird unten besonders gehandelt. — 2) *De confus. ling.* 77ff. M. 416ff.



auf dieser Erde, dem sichtbaren und sinnlichen Wesen, um zu zeigen, daß der Weise als Fremdling in der Fremde weilt, nämlich im sinnlichen Körper, seine Wohnung aber im Vaterlande hat, nämlich in den geistigen Tugenden (νοηταῖς ἀρεταῖς), von denen Gott sagt, daß sie sich von den göttlichen Logoi nicht unterscheiden. Und dieser sagt: 'Ich bin ein Fremling im feindlichen Lande' (Exod. 2, 22), womit er besonders treffend den Aufenthalt im Körper nicht nur für die Fremde so wie die kein Bürgerrecht genießenden Metöken hält, sondern sogar als Aufenthalt in Feindesland betrachtet, wo man keine Wohnung nehmen soll[1])." An anderer Stelle heißt es von Jakob, er weile nur kurze Zeit im Leben der Sinnlichkeit wie in der Fremde, aber ein langes ewiges Leben werde ihm bewahrt in der geistigen Stadt (ὁ δὲ μακρὸς αἰὼν αὐτῷ καὶ βίος ἐν τῇ νοητῇ πόλει ταμιεύεται[2]). Diese Stadt ist wahrhaft beseelt und lebendig (πρὸς ἔμψυχον τῷ ὄντι καὶ ζῶσαν πολιτείαν) und wird von der Wahrheit geleitet und bewacht[3]).

So wie nun bei Augustinus die civitas Dei im Himmel das Urbild der *civitas Dei* auf Erden darstellt, die er als Abbild (imago) bezeichnet, so ist die νοητὴ πόλις bei Philon nichts anderes als der urbildliche κόσμος νοητός, nach dessen Muster diese unsere Welt als ein Abbild geschaffen wurde. Die Vorstellung von einer urbildlichen und einer abbildlichen πόλις die bei Augustinus nur durch die Allegorie von Sarah und Agar als deren gedankliches Gerüst durchschimmert, findet sich in Philons Darstellung der Weltschöpfung in breiter, klarer und konsequenter Ausführung[4]): „Da nämlich Gott seinem Wesen als

---

1) Noch mehr zugespitzt wird derselbe Gedanke *De Cherub.* 120 M. 160: „Denn jeder von uns ist gleichsam wie in eine fremde Stadt in diese Welt gekommen, an der er vor der Geburt keinen Anteil hatte, und nach seiner Ankunft wohnt er darin nur als Beisasse, bis er die ihm zugemessene Lebenszeit beendet hat." Zugleich jedoch enthält das Wort (Lev. 25, 23) auch eine sehr weise Lehre, daß eigentlich Gott allein ein Bürger ist, jedes Geschöpf nur Beisasse und Fremdling. — 2) *De somn.* I, 46 M. 627, vgl. 147 M. 678. — 3) *De virt.* IV, 219 M. 493. Oder es heißt, die eigentliche Stadt (πόλις) des Weisen sei die Tugend, der Schlechte habe daher keine Wohnung *Leg. alleg.* III, 1ff. M. 87f. vgl. *De agricult.* 81 M. 312: τῷ τῆς ἀρετῆς ἐγγεγραμμένοι πολιτεύματι, *Leg. alleg.* III, 244 M. 135: ὁ γὰρ μελετῶν ἐν ἀρετῇ τελείᾳ κατοικεῖν, πρὶν ἐγγραφῆναι τῇ πόλει αὐτῆς, *Quod deus sit immut.* 103 M. 288: ὥσπερ οἱ ξενίας ἁλόντες νοθεύονται τῇ μεγίστῃ πόλεων ἀρετῇ μηδὲν προσήκοντας ἑαυτοὺς παρεγγράψαντες. Die ἀρετή aber ist bei Philon metaphysisch-religiös gedacht, ebenso wie bei Augustinus die virtus nichts anderes ist als *summus Dei amor* (*De mor. eccl.* I, 15). — 4) *De opif. mundi* 16ff. M. 4ff. Vgl. *De prov.* II § 55 (p. 84 Aucher): *magnam istam urbem mundum creavit.*

Gottheit entsprechend im voraus wußte, daß eine schöne Nachahmung (μίμημα) nicht ohne ein schönes Vorbild (παράδειγμα) entstehen kann und daß keines von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen tadellos sein würde, das nicht einem Urbilde und einer geistigen Idee (πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν) nachgebildet wurde, bildete er, als er diese sichtbare Welt (τὸν ὁρατὸν κόσμον) schaffen wollte, vorher die geistige (τὸν νοητόν), um dann mit Benutzung eines unkörperlichen und gottähnlichen Vorbildes (παράδειγμα) die körperliche, das jüngere Abbild (ἀπεικόνισμα) eines älteren, herzustellen, die ebensoviele sinnlich wahrnehmbare Arten enthalten sollte, wie in jener geistige vorhanden waren. Man darf jedoch weder sagen noch vermuten, daß der aus den Ideen bestehende Kosmos sich an irgendeinem Orte befindet; wie er entstand, werden wir erkennen, wenn wir es an einem Bilde aus unserer Vorstellungswelt zu begreifen suchen. Wenn eine Stadt (πόλις) durch die große Freigebigkeit eines Königs gegründet wird oder eines Führers, der sich unumschränkte Macht aneignet und zugleich durch Edelsinn ausgezeichnet ist und seinem Glücke noch mehr Schmuck verleihen will, so kommt ein geschulter Baumeister, betrachtet das Klima und die günstige Lage des Ortes und skizziert zuerst bei sich nahezu sämtliche Teile der zu erbauenden Stadt (πόλις), Tempel, Gymnasien, Amtsgebäude, Märkte, Häfen, Schiffswerften, Straßen, die Anlage der Mauern, die Errichtung von Häusern und öffentlichen Gebäuden; sodann nimmt er wie in einem Wachssiegel in seiner Seele die Formen aller Gegenstände auf und malt sich eine geistige Stadt (νοητὴν πόλιν) aus; und nachdem er deren Bilder (εἴδωλα) durch das angeborene Gedächtnis aufgefrischt und ihre Merkmale (χαρακτῆρας) sich noch tiefer eingeprägt hat (ἐνσφραγισάμενος), beginnt er als guter Meister (οἷα δημιουργὸς ἀγαθός), nach dem Musterbild (παράδειγμα) hinblickend mit dem Bau der aus Holz und Steinen bestehenden (wirklichen Stadt), indem er die körperlichen Gegenstände den einzelnen unkörperlichen Ideen vollkommen ähnlich gestaltet. So ungefähr müssen wir es uns auch bei Gott vorstellen: Da er gedachte, die große Stadt (μεγαλόπολις) zu erbauen, erdachte er zuerst ihre Formen (τοὺς τύπους αὐτῆς), aus denen er eine geistige Welt (κόσμον νοητόν) zusammensetzte und dann jenes Vorbild (παράδειγμα) benutzend die sinnlich wahrnehmbare herstellte. Gleichwie nun die in dem Baumeister zuvor entworfene Stadt (προδιατυπωθεῖσα πόλις) draußen keinen Ort hat, sondern nur der Seele des Künstlers eingeprägt war, so hat auch der aus den Ideen

bestehende Kosmos keinen anderen Ort als die göttliche Vernunft (τὸν θεῖον λόγον), die dieses geordnet hat (τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα). . . . Will nun jemand Worte ohne (bildliche) Einkleidung brauchen (γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν), so mag er sagen: Die geistige Welt (κόσμος νοητός) ist nichts anderes als der Logos Gottes, des Weltschöpfers (ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος); denn auch die geistige Stadt (νοητὴ πόλις) ist ja nichts anderes als der Gedanke dessen, der die Stadt zu bauen beschlossen hat. Das ist Moses' Meinung, nicht etwa die meinige; sagt er doch im folgenden bei der Beschreibung der Schöpfung des Menschen ausdrücklich, daß dieser nach dem Abbild (εἰκών) Gottes gebildet wurde. Wenn aber schon der Teil Abbild eines Abbildes (εἰκὼν εἰκόνος, vgl. bei Augustinus Agar als imago imaginis) ist und damit zugleich die ganze Gattung, diese ganze sinnliche Welt, so ist klar, daß das urbildliche Siegel (ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς), von dem wir sagen, daß es die geistige Welt (νοητὸς κόσμος) sei, der Logos Gottes selbst ist."

Für jedes Motiv und für jeden Terminus, den Philon hier braucht, finden wir bei Augustinus einen entsprechenden Gedanken und das entsprechende lateinische Wort. Die geistige Stadt (νοητὴ πόλις) taucht bei ihm auf als spiritalis Hierusalem[1]); er erklärt selbst, daß „spiritalis" der christliche, schriftgemäße Ausdruck für „intelligibilis" sei, die sonst übliche Übersetzung des griechischen 'νοητός'[2]). — Der Begriff: κόσμος νοητός = mundus intelligibilis, der von Philon zuerst an Stelle des νοητὸν ζῷον im platonischen Timaios[3]) gebraucht wird, ist Augustinus gerade in der philonischen Auffassung, nach der die Ideenwelt in Gott hineinverlegt und als Gottes Logos betrachtet wird, bekannt. Er sagt in den Retractiones (I, 3): „Platon irrte nicht, wenn er lehrte, daß es eine intelligible Welt gebe, falls wir nicht das Wort, das dem kirchlichen Sprachgebrauch

1) XVIII, 47: *qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritalem Hierusalem.* — 2) *De magistro* XII, 39: „Alles was wir auffassen, fassen wir entweder mit dem körperlichen Sinne oder mit dem Geiste (*mente*) auf; jenes ist das Sinnliche (*sensibilia*), dieses das Geistige (*intellegibilia*), oder um in der Weise unserer Ahnen (*more nostrorum avitorum*) zu reden: jenes nennen wir das Fleischliche (*carnalia*), dieses das Geistige (*spiritualia*)." Setzt man bei Augustinus für die biblischen Ausdrücke nach seinen eigenen Anweisungen die entsprechenden platonischen ein und legt so den Weg wieder zurück, den er selbst vorgeschritten ist, so wird vieles sofort klar, was vorher unverständlich oder dunkel schien. — 3) Tim. 39 D: ἵνα τόδ' ὡς ὁμοιότατον ᾖ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζώῳ πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.

nicht geläufig ist, sondern die Sache ansehen. Er nannte intelligible Welt den ewigen und unveränderlichen Logos (*ratio*), nach dem Gott die Welt geschaffen. Wer einen solchen leugnet, muß folgerecht sagen, daß Gott ohne Vernunft (*irrationabiliter*) schuf, was er geschaffen hat, so daß er also während oder vor dem Schaffen nicht wußte, was er tat, da bei ihm kein Schöpfungsgedanke war (*apud eum ratio faciendi non erat*). Hatte er aber einen solchen, wie er ihn ja wirklich hatte, so durfte Platon von einer intelligiblen Welt sprechen. Dennoch würde ich den Ausdruck nicht gebraucht haben, wenn ich in der kirchlichen Literatur schon bewanderter gewesen wäre." Daß Augustinus sich bewußt ist, mit „ratio" das griechische Wort λόγος wiederzugeben, dafür zeugt er selbst[1]): „Wir können die Ideen lateinisch entweder *formae* oder *species* nennen bei wörtlicher Übersetzung; nennen wir sie rationes, so weichen wir von der eigentlichen Bedeutung des Wortes ab, denn für *rationes* sagen die Griechen λόγοι, nicht ἰδέαι. Doch wird, wer diesen Ausdruck brauchen will, die Sache nicht verfehlen." Gerade bei Philon aber waren bereits λόγος und ἰδέα der Sache nach gleichbedeutend. — Dem philonischen Bilde vom Baumeister, der in sich den Plan der zu bauenden Stadt trägt, läßt sich bei Augustinus das Bild vom Zimmermann an die Seite stellen, mit dem er denselben Sachverhalt erklärt[2]): „Der Zimmermann macht eine Lade; zuerst hat er die Lade in seinem Können (*in arte habet*); denn hätte er sie nicht in seinem Können, so würde ihm das fehlen, woraus er bei seiner Arbeit schöpfen kann. Aber die Lade in seinem Können ist anderer Art als die sichtbare: im Können ist sie unsichtbar, in der Ausführung (*opere*) wird sie sichtbar sein. Habt nun acht auf die Lade im Können und die Lade in der Ausführung: die Lade in der Ausführung ist nicht Leben, dagegen die Lade im Können ist Leben, weil die Seele des Werkmeisters lebt, in welcher alles ist, bevor es hervorgebracht wird. So, teuerste Brüder, enthält die Weisheit Gottes, durch die alles geschaffen wurde, alles noch ungeschaffen dem Können nach, und daher ist, was durch diese Kunst geschaffen ist, nicht sogleich Leben überhaupt, sondern Leben in ihm. Du siehst die Erde, darum gibt es eine Erde im Können; du siehst den Himmel, darum gibt es einen Himmel in diesem Können. Draußen sind sie Körper, im Können sind sie Leben." Das Motiv des Könnens

1) *Quaest. oct.* XLVI, 1. — 2) Tract. I in Joannem. Vgl. Platon, Krat. 388 C.

(*ars*) ist offenbar aus dem lateinischen Begriff des *artifex* entwickelt, der an die Stelle des griechischen und zugleich platonischen δημιουργός getreten ist. Der *artifex* ist Gott, sein Können aber ist bei Augustinus Gottes Sohn, den er die weltbildende Kunst des Vaters nennt: *ars plena omnium rationum viventium*[1]). Die platonisch-philonischen Termini sind hier vermieden, aber die Sache ist durchaus dieselbe geblieben. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn nun bei Augustinus da, wo es sich um die „Stadt Gottes" handelt, Christus ebenso wie der philonische Logos auftritt als „*supernae Hierusalem fabricator adque regnator*", als *conditor rectorque* der *civitas Dei* im Himmel[2]). Zur *civitas Dei* im Himmel gehören aber nur die Wesen, die selbst geistig sind, selbst einen Teil des ganzen Logos ausmachen. So ist bei Augustinus Christus als *caelestis et sempiternae conditor civitatis* nicht nur der Gründer, sondern auch zugleich das Fundament der himmlischen Gottesstadt: *haec autem Hierusalem conditorem suum Deum Christum, ut construi posset et dedicari, posuit in fidei fundamento*[3]), ein Gedanke, der ohne Zuhilfenahme der Logosspekulation kaum einen faßbaren Sinn bekommt.

Philons geistige Stadt aber enthält nicht nur die Urbilder aller irdischen Dinge als Gottes Gedanken in ihrer Reinheit und Vollkommenheit, sie hat auch Bewohner, die in ihr das Bürgerrecht besitzen und in ständiger Anschauung der reinen Ideen und in steter Nähe der Gottesgedanken, ja Gottes selbst leben[4]). Es sind die Engel, die als reine, unkörperliche Seelen gedacht werden. Philons Engellehre vermittelt uns einen neuen Einblick in das Gefüge des Gedankenbaus, der hinter dem Begriff der *civitas Dei* bei Augustinus steht. Die Engel oder Seelen zerfallen bei ihm in dieselben drei Klassen, die wir bei Augustinus in seiner Unterscheidung der Bürger der *civitas Dei* im Himmel[5]),

---

1) *De trin.* VI, 10. — 2) *De civ. dei* II, 21; XV, 11, 20. — 3) XXII, 6. — 4) *De mundi opif.* 143 M. 34: ταύτης τῆς πόλεως καὶ πολιτείας ἔδει τινὰς εἶναι πρὸ ἀνθρώπου πολίτας, οἳ λέγοιντ' ἂν ἐνδίκως μεγαλοπολῖται τὸν μέγιστον περίβολον οἰκεῖν λαχόντες καὶ τῷ μεγίστῳ καὶ τελειοτάτῳ πολιτεύματι ἐγγραφέντες. οὗτοι δὲ τίνες ἂν εἶεν ὅτι μὴ λογικαὶ καὶ θεῖαι φύσεις, αἱ μὲν ἀσώματοι καὶ νοηταί, αἱ δὲ οὐκ ἄνευ σωμάτων, ὁποίους συμβέβηκεν εἶναι τοὺς ἀστέρας; οἷς προσομιλῶν καὶ συνδιαιτώμενος εἰκότως ἐν ἀκράτῳ διέτριβεν εὐδαιμονίᾳ· συγγενής τε καὶ ἀγχίσπορος ὢν τοῦ ἡγεμόνος. Philon gleitet an dieser Stelle von der Schilderung des irdischen Kosmos in die des himmlischen über. — 5) XI, 7: ***sancta civitas in sanctis angelis et spiritibus beatis, de qua dicit apostolus: Quae sursum est Hierusalem, mater nostra aeterna in caelis.***

der Bürger der *civitas Dei* auf Erden[1]) und der Bürger der eigentlichen *civitas terrena* fanden. Philon schreibt[2]): „Von den Seelen nun sind die einen in Körper hinabgestiegen, die andern hielten es für richtig, niemals mit einem Teile der Erde vermengt zu werden. Da diese rein sind und sich dem Dienste des Vaters widmen, pflegt der Schöpfer sie als Gehilfen und Diener zur Aufsicht über die Sterblichen zu gebrauchen. Jene aber, die wie in einen Fluß in den Körper hinabstiegen, sind teils, von gewaltigstem Wirbelwind erfaßt, ertrunken, teils sind sie, wenn sie gegen den Strom ankommen konnten, zunächst emporgeschwommen, dann wieder dahin aufgeflogen, woher sie kamen. Diese nun sind die Seelen der echten Philosophen, die von Anfang bis zum Ende danach strebten, dem körperlichen Leben abzusterben[3]), damit sie das unkörperliche und unvergängliche Leben in der Nähe des Ewigen und Unvergänglichen erlangten; jene aber, die ertranken, sind (die Seelen) der anderen Menschen, die die Weisheit verachteten und sich unbeständigen und zufälligen Dingen ergaben, von denen keines sich auf das Vornehmste in uns, auf Seele oder Geist, bezieht, alles aber auf den mit uns verwachsenen Leichnam[4]), den Körper, oder auf noch Seelenloseres als diesen, ich meine auf Ruhm und Geld und Herrschaft und Ehren, und was sonst noch von denen, die nicht das wahrhaft Schöne bestaunen, durch den Betrug eines lügnerischen Wahnes geformt oder gemalt wird. Wenn du nun Seelen, Dämonen und Engel zwar für verschiedene Namen, im Grunde aber für ein und dasselbe hältst, wirst du die schwerste Bürde, die δεισιδαιμονία, ablegen. Denn wie die große Menge von guten und bösen Dämonen spricht und ebenso von (guten und bösen) Seelen, so wirst du nicht fehlgehen, wenn du auch die Engel teils für ihres Namens würdige Boten der Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen[5]), heilig und unverletzlich wegen dieses unschuldigen und schönen Dienstes, hältst, teils für unheilig und unwürdig des Namens. Es dient aber für mein Wort

---

1) X, 7: *Cum ipsis (scil. immortalibus et beatis in caelestibus sedibus constitutis) enim sumus una civitas Dei . . . ., cuius pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur.* — 2) *De gig.* 12ff. M. 264. — 3) Vgl. Platon, Phaidon 67 A. — 4) Vgl. Aristoteles frgm. 60: τοὺς ἁλισκομένους προσδεσμεύοντας πρὸς ἀντικρὺ τοῖς ζῶσι, νεκρούς, — *sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos.* — 5) Vgl. Platon, Symp. 202 E: πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ . . . Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ᾽ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν.

als Zeuge das von den Psalmisten in folgendem Vers Gesagte: ‚Er sandte zu ihnen den Zorn seines Unmuts, Unmut und Zorn und Trübsal, eine Sendung durch böse Engel‘ (Ps. 78, 49). Dies sind die Schlechten, die sich den Namen von Engeln beigelegt haben[1]).“ Blicken wir von hier aus auf Augustinus, so wird die Überschneidung der *civitas Dei* und der *civitas terrena* erst recht verständlich. So wie die *civitas Dei* vom Himmel auf die Erde herabwächst, so die *civitas terrena* von der Erde bis in den Himmel hinein. Der Diabolus selbst ist ein gefallener Engel, und sein Reich, die *civitas terrena*, ist schon dadurch trotz des Gegensatzes zwischen der *civitas Christi* und der *civitas diaboli* mit dem Himmel verbunden. Auch der Kampf der beiden Reiche miteinander hat letzten Endes im Himmel sein Vorspiel und Urbild. Es handelt sich auch hier nicht nur um einen prinzipiellen Gegensatz wie bei Paulus, sondern zugleich um eine Beziehung, ja es taucht bei Augustinus der Gedanke auf, daß auch das ganze in der Zeit verlaufende irdische Geschehen in Gottes Ratschluß ein ewiges Vorbild habe[2]). Auch Philon kennt im Anschluß an Platon[3]) die Ewigkeit (αἰών) als Urbild der Zeit; der αἰών ist für ihn das „andere“ Jahr, das παράδειγμα und ἀρχέτυπον in der Welt der unkörperlichen und geistigen Dinge, die Lebensform der geistigen Welt, τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου[4]), die vorbildlich für die irdische ist. So ist der Gedanke der Prädestination weit umfassender und viel tiefer begründet, als man bisher annahm. Es handelt sich nicht nur darum, daß die Zahl der Verdammten und die der durch Gottes Gnade Erwählten im voraus bestimmt ist; da alles irdische Geschehen in der geistigen Welt sein Vor- und Urbild hat, diese geistige Welt aber der Gottes-

---

1) Diese Dreiteilung der Seelen in: 1. rein himmlische, 2. himmlische mit dem Körper vermischte, aber wieder zum Himmel auffahrende, 3. himmlische, aber im Körper untergehende, die Philon auch an anderen Stellen *De gig.* 60f. M. 271; *Quis rer. div. her.* 45f. M. 479; *De somniis* II, 228ff. M. 689f. erwähnt, ist eine in der hellenistischen Literatur auch sonst bekannte Lehre. Man vgl. *Plutarch De genio Socr.* 591 D ff.: *De facie in orbe lunae* 943 Dff. und den griechischen *Henoch* Cap. XV, dazu mein Buch Der heilige Geist, 1919, S. 91f., 110ff. — 2) Siehe oben S. 362. — 3) Tim. 37 D. — 4) *De mut. nom.* 267 M 619: ἐνιαυτὸν ἕτερον οὐ ⟨τὸ⟩ τοῦ χρόνου μηνύων διάστημα, ὃ ταῖς σεληνιακαῖς ἢ ἡλιακαῖς ἀναμετρεῖται περιόδοις, ἀλλὰ τὸ ἔκτοπον καὶ ξένον καὶ καινὸν ὄντως, ἕτερον τῶν δρωμένων καὶ αἰσθητῶν, ἐν ἀσωμάτοις καὶ νοητοῖς ἐξεταζόμενον, ὅπερ τὸ χρόνου παράδειγμα καὶ ἀρχέτυπον εἴληχεν, αἰῶνα. αἰὼν δὲ ἀναγράφεται τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου, ὡς αἰσθητοῦ χρόνος. Vgl. *Quis rev. div. her.* 165 M. 496. *De op. mundi* 12 M. 3.

gedanke selbst ist, so ist hier alles und jedes vorgebildet und vorausbestimmt.

Noch von einer anderen Seite aus läßt sich der Zusammenhang der augustinischen Auffassung der *civitas Dei* mit der philonischen Gedankenwelt beleuchten. Er erwähnt XIII, 21, daß einige (*nonnulli*) das Paradies auf die intelligible Welt (*ad intelligibilia*) gedeutet und die Bäume darin auf Tugenden und Charaktere, die vier Flüsse auf Einsicht, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit, die Früchte der Bäume auf die Sitten der Frommen, den Baum des Lebens auf die Weisheit als die Mutter aller Güter usw. bezogen haben. Eine solche Auslegung verwirft er nicht und will niemand daran hindern, wenn nur neben ihr auch der Glaube an den buchstäblichen Sinn erhalten bleibt[1]). Er kann sie um so weniger verwerfen, als die ganze Idee seines Werkes über die *civitas Dei* aus der allegorischen Deutung der Namen Jerusalem und Babylon als *civitas caelestis* und *civitas Dei, civitas Christi* und *civitas diaboli* entsprungen ist, zwei Namen, die er als nomina *mystica* selbst bezeichnet[2]). Die allegorische Deutung des Paradieses aber, von der Augustinus spricht, tritt zuerst bei Philon auf. Das Paradies ist bei ihm die Stätte der Tugend und Weisheit, der κόσμος νοητός, die πόλις θεοῦ. Ihm gegenüber haben die Cherubim und das flammende Schwert ihre πόλις.[3]) Was aber ist bei Philon hier unter dieser zweiten πόλις zu verstehen, die der Gottesstadt „gegenübersteht"? Der ganze sichtbare Kosmos mit seiner sich drehenden Sternenwelt[4]). Dieser sinnliche Kosmos steht dem Paradiese als der geistigen Welt „gegenüber", aber nicht im feindlichen Sinne, sondern wie etwas Befreundetem (φίλον), um betrachtet zu werden (κατανοηθῆναι χάριν) und um ihm durch gewonnene Anschauung vertrauter zu werden, wie Gemälde und Statuen als Vorbilder (ἀρχέτυποι) für Maler und Bildhauer[5]). Wieder haben wir das nun schon so oft beobachtete Suchen nach Bildern und Ausdrücken, um einen

---

1) XVIII, II: *Haec et si qua alia commodius dici possunt de intellegendo spiritaliter paradiso nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiae veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur.* — 2) XIX, 11: *ipsius civitatis mysticum nomen, id est Hierusalem, quod ante iam diximus, visio pacis interpretatur* = Philon *De somn.* II, 250 M. 691: ἡ δὲ θεοῦ πόλις ὑπὸ Ἑβραίων Ἱερουσαλὴμ καλεῖται, ἧς μεταληφθὲν τοὔνομα ὅρασίς ἐστιν εἰρήνης. — XVIII, 41: *ut non frustra talis civitas mysticum vocabulum Babylonis acceperit. Babylon interpretatur quippe confusio* = Philon *De gig.* 66 M. 272: μετάθεσις δὲ καλεῖται Βαβυλών. — 3) *De Cherub.* 20 M. 142. — 4) a. a. O. 21 ff. M. 142 ff. — 5) a. a. O. 11 M. 140.

Gegensatz und eine Beziehung gleichzeitig auszudrücken. Philon schreibt weiter[1]): „Den Cherubim und dem flammenden Schwert weist Gott also die Stätte gegenüber dem Garten mit Recht an, nicht wie Feinden, die sich entgegenstellen und kämpfen wollen, sondern wie Vertrauten und guten Freunden, damit aus der Betrachtung und dem beständigen Anschauen die Kräfte Sehnsucht zueinander bekommen, indem der gnadenreiche Gott die hochstrebende himmlische Liebe auf sie herabwehen läßt.“ Die Schau der sinnlichen Welt, dann die Erweckung durch Gottes Gnade, und darauf das Schauen des Geistigen und Gottes selbst und die Erkenntnis, daß die geistige Welt Vorbild und Urbild der irdischen und die eigentliche Heimat der Seele ist, das ist die *scala mystica* bei Philon ebenso wie bei Augustinus, deren einzelnen Stufen das Verhältnis der *civitas terrena* zur *civitas caelestis* nachgebildet ist. Wer der Sinnenerkenntnis lebt, gehört zur *civitas terrena*; wem Gottes Gnade die Augen der Seele öffnete, so daß er die geistige Welt hinter der irdischen schauen und sie als die Heimat der Seele erkennen kann, gehört zur *civitas Dei* auf Erden; wer vom Leibe befreit ist und ganz in der geistigen Welt wohnt, ist Bürger der *civitas Dei* im Himmel geworden. So klingt es schon aus dem berühmten Gespräch mit Monica in den Confessiones IX 10: „Wir schauten empor, sahen die Sterne am Himmel und wanderten durch die Sterne im Geist und über sie hinaus zu den Gefilden der Wahrheit, wo es kein Werden gibt, sondern nur noch Sein. Im reißenden Gedankenflug waren unsere Seelen ausgespannt, um die ewige Wahrheit zu berühren. Wenn es ein großes vollkommenes Schweigen gäbe, so daß in uns auch alle Erinnerung schwiege an die Unruhen der Welt, und der Himmel selbst schwiege wie unsere Seelen, und jeder Traum und jeder Gedanke in uns wäre verstummt, das Ohr nur hingerichtet auf den Schöpfer; wenn dann der Schpöfer selber spräche, nur er allein, nicht körperlich, weder mit Engelstimmen noch mit Donnerton und doch so, daß wir es hörten, wenn dann die ewige Wahrheit uns entrückte und an sich zöge und in innerliche Freude versenkte — so hätten wir das ewige Leben in einem einzigen Augenblick höchster Erkenntnis. So wird es sein den Auferstandenen.“

Bei diesem Aufstieg der Seele wird der entscheidende Schritt in dem Augenblicke getan, wo die Betrachtung des irdischen Himmels hinüberführt zur Erkenntnis der über ihm liegenden

---

1) a. a. O. 20 M. 142.

Geisteswelt. Dieser Schritt kann nur gelingen, wenn Gottes Gnade nach dem Menschen greift, wenn „die ewige Wahrheit uns an sich zieht“, darin sind sich Philon und Augustinus einig. Schon Philon trennt die Menschen, denen diese Gnade widerfuhr, scharf von den andern (De gig. 60ff. M. 271): „Die Menschen sind teils der Erde, teils des Himmels, teils Gottes: der Erde die, welche den Lüsten des Körpers nachjagen, ihren Genuß und Gebrauch suchen und sich alles verschaffen, was zu einer jeden gehört, des Himmels alle Künstler, Verständigen und Lernbegierigen — denn das Himmlische unserer Bestandteile, der Geist (Geist aber ist auch jedes der himmlischen Dinge) beschäftigt sich mit der allgemeinen Bildung und überhaupt allen anderen Künsten, an denen er sich selbst schärft und schleift, übt und ausbildet in den geistigen Dingen —, Gottes Menschen aber sind die Heiligen und Propheten, die es nicht für gut hielten, an diesem weltlichen Staatswesen (πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ) Anteil zu haben und Weltbürger (κοσμοπολῖται) zu werden, sondern alles Wahrnehmbare übersprangen, in die geistige Welt (εἰς τὸν νοητὸν κόσμον) auswanderten und dort Wohnung nahmen, eingetragen als Bürger in dem Staate der unvergänglichen und unkörperlichen Ideen (ἐγγραφέντες ἀφθάρτων [καὶ] ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ).“ Als Beispiel dafür, wie aus dem Himmelsmenschen, der diesen irdischen Kosmos mit seiner Sternenwelt bewundert und durchforscht, der Gottesmensch wird, der über dem irdischen Himmel in die Ideenwelt eindringt, führt Philon im folgenden Abraham an. Daß er aber ein Gottesmensch wird, das verdankt er Gottes „Gnade“ (αὐτοῦ κατὰ χάριν ἐξαίρετον ἰδίᾳ θεός). Die anderen Menschen aber werden von Philon „Kinder der Erde“ (οἱ δὲ γῆς παῖδες), oft auch γηγενεῖς[1]) genannt. Sie brachten „den Geist vom vernünftigen Denken ab und wandelten ihn um in die seelenlose und unbewegte Fleischesnatur“ (εἰς τὴν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον σαρκῶν φύσιν). Diese Seelen gehen zu „Nimrod“[2]) und zu „Babylon“ über, sie erheben „die Waffen gegen die Freunde und bekämpfen sie in offenem Widerstand“. Hier ist der Kampf der *civitas terrena*, die auf-

---

1) *De opif. mundi* 69 M. 15: ἐμφερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεοῦ. *Leg. alleg.* I, 33 M. 50: διὰ τί ἠξίωσεν ὁ θεὸς ὅλως τὸν γηγενῆ καὶ φιλοσώματον νοῦν πνεύματος θείου. Vgl. besonders die prinzipielle Unterscheidung eines ersten Menschen κατὰ εἰκόνα θεοῦ, der ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος genannt wird, von dem πρῶτος ἄνθρωπος ὁ γηγενής *De opif. mundi* 135 f. M. 32. — 2) Vgl. *De civ. Dei* XVI, 4.



fallenderweise bei Augustinus den philonischen γηγενεῖς entsprechend auch *civitas terrigena*[1]) genannt wird, gegen die *civitas Dei* vorgebildet. Auch bei Augustinus bricht gelegentlich die philonische Einteilung der Menschen in solche, die nach dem Fleische und der Fleischeslust leben, solche, die sich auf den eigenen Geist verlassen und den Kosmos erforschen, und solche, die durch Gottes Gnade höher hinauf geführt werden und *secundum deum* leben, durch. So heißt es gleich in der grundsätzlichen einleitenden Erörterung über den Unterschied der beiden Gemeinschaften (XIV, 2): „Zuerst nun ist zu sehen, was es heißt: nach dem Fleisch und nach dem Geiste leben. Denn wer das, was ich hier gesagt, nur so aufs erste hört und dabei nicht weiß noch darauf achtet, wie die Heilige Schrift zu sprechen pflegt, der könnte glauben, die epikureischen Philosophen seien es, die nach dem Fleische leben, weil sie des Menschen höchstes Gut nur in der Lust des Leibes suchen, oder noch andere etwa, die der Meinung sind, daß das leibliche Wohl das höchste Gut des Menschen sei, und alle die Menge derer, die, ohne so oder anders zu philosophieren, eben nur den Lüsten nachgehen und sich nicht anders freuen können als an Genüssen, die sie mit des Leibes Sinnen fassen; und die stoischen Philosophen, die des Menschen höchstes Gut im Leibe suchen, seien es, die nach dem Geiste leben, da ja des Menschen Geist auch Geist sei." Beide leben *secundum hominem*, die durch Gottes Gnade aber dazu geführten Menschen sind es, die *secundum deum* ihr Leben führen. Nun ist es aber gerade ein philonischer Gedanke, die Epikureer mit den Anhängern der Fleischeslust zu identifizieren[2]), den Stoikern aber den Vorwurf zu machen, daß sie nur dem Menschengeiste allein vertrauten und deshalb bei der Erforschung und Bewunderung dieser Welt stehen blieben, nur κοσμοπολῖται wurden, aber nicht zur Schau der geistigen Welt vordrangen[3]). Das alles findet sich bei Augustinus, und gerade hier erschließt sich der Blick zurück in die Gedankenwelt, aus der das ganze πόλις-Motiv stammt.

---

1) XVII, 4. — 2) Vgl. besonders die seitenlange Polemik gegen die Epikureer bei der Schilderung der personifizierten Ἡδονή *De sacrif.* 22ff. M. 266ff. und die Anmerkungen dazu in meiner Übersetzung: Schriften der jüd.-hellen. Literatur III, S. 223ff. *De post. Caini* 2 M. 226 stellt er die Ἐπικούρειος ἀσέβεια mit der ἀθεότης der Ägypter zusammen. — 3) *Quod deus sit immut.* 62 M, 282; *De spec. leg.* I, 13 M. 213. *De decal.* 53 M. 189. Weiteres hierüber in meinem Buche Der heilige Geist I, 1919, S. 62 und Stellen bei Wendland, Die philosophischen Quellen des Philo von Alex. in seiner Schrift über die Vorsehung, Progr. Berlin 1892, S. 181

Die Stoiker gerade waren es, die den Kosmos zuerst als eine πόλις oder πολιτεία auffaßten[1]). Als sich nun der κόσμος νοητός über dieser irdischen Welt als deren Urbild erhob, mußte sich der Gedanke von selbst darbieten, auch das Urbild einer πόλις, und zwar einer πόλις νοητή zu vergleichen und den stoischen κοσμοπολῖται die Bürger der πολιτεία τῶν ἰδεῶν an die Seite zu stellen. Ob Philon der erste war, der gerade dieses stoische Bild auf das platonische Weltbild übertrug, wissen wir nicht. Jedenfalls aber tritt in seinen Schriften sowohl der Terminus κόσμος νοητός als auch das Bild der νοητὴ πόλις und der πολιτεία τῶν ἰδεῶν zum ersten Male auf. Da er sonst in der Prägung philosophischer Begriffe nicht selbständig vorgeht, sondern es ihm nur darauf ankommt, vorhandenes philosophisches Gut in das Alte Testament hineinzudeuten, darf wohl angenommen werden, daß uns die Zwischenglieder der Entwicklung, die zu dieser Synthese stoischer und platonischer Philosophie führten, verloren gegangen sind, einer Synthese, in der die drei großen Systeme, das Epikurs, das der Stoa und das Platons, in eine Rangordnung gebracht und dem platonischen Stufenreich mit seiner Dreigliederung eingeordnet wurden, wobei die Epikureer auf die unterste, die Stoiker auf die mittlere, die Platoniker auf die oberste Stufe zu stehen kamen. Wie bei Philon, so dienen auch bei Augustinus die Termini der epikureischen und stoischen Philosophie zur Kennzeichnung der beiden unteren Menschenklassen, die zur *civitas terrena* zusammengezogen werden, während Platons Begriffe und Bilder mit den biblischen zu einer Einheit verschmol-

1) Zenon I, 262 (v. Arnim): πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος. Chrys. II, 528: οὕτω καὶ ὁ κόσμος οἱονεὶ πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα. III, 327: λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν. III, 645: τόν γε κόσμον εἶναι πόλιν καὶ πολίτας τοὺς ἀστέρας. II, 1130: εἶναι τὸν κόσμον ζῷον ἔπειτα φάσκειν ὡς ἔστι πόλις. II, 1131: *est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque.* III, 333: *mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, vgl.* 334: πολιτείαν εἴτε καὶ πόλιν. III, 339: *universus hic mundus una civtas communis deorum atque hominum.* Vgl. ferner die Lehre der jüngeren Stoa, die zwischen einem kleinen Staate, dem der Menschen, und einem großen, dem Kosmos unterschied, denen beiden der Weise zu dienen hat: *Seneca De otio* 4, 1; Ep. 68, 2. *Epiktet.* Diss. II 5, 26. III 22, 83f. und hierzu Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894, S. 93. — Auffallend klingt das Fragment I, 379 (v. Arnim) mit Philons und Augustins Lehre zusammen: τῶν δὲ διατεινομένων μίαν εἶναι κοινὴν πολιτείαν τῶν καθαρῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ εἰ ὅτι μάλιστα ἐν τοῖς σώμασι διατρίβουσιν.

zen und zur Schilderung der *civitas caelestis* verwandt werden. Platon sei dem Christentum am nächsten gekommen, meint Augustinus[1]), und er sucht für die Übereinstimmung den Grund ebenso wie Philon in der Vermutung, Platon habe die Schriften des Moses gekannt[2]).

Doch nicht nur der Grundgedanke des großen augustinischen Werkes findet sich bei Philon vorgebildet, auch viele Züge der Ausführung haben hier ihren Ursprung. Philon stellt zuerst die Paare Abel und Kain, Isaak und Ismael, Esau und Jakob usw. als Vertreter zweier Welten und Weltanschauungen gegenüber. Er zählt der Reihe nach sowohl die Frauen als auch die Männer der heiligen Geschichte auf, die zur πόλις θεοῦ, zur *civitas Dei* gehören und auf dieser Erde als Fremdlinge weilen. Er verlegt zugleich den ganzen Kampf der beiden Gemeinschaften gegeneinander ins Innere der Menschennatur und zeigt, wie die einen von vornherein unverbesserlich, die anderen zur Aufnahme der Gnade Gottes bereit sind und nach ihr verlangen. Das alles bedarf einer besonderen Untersuchung, die sämtliche gemeinsamen Züge durch genaue Textvergleichung feststellt. Wir wenden uns der Frage zu:

Wie ist diese Übereinstimmung zwischen Philon und Augustinus zu erklären, da doch Augustinus in seinem großen Werke nirgends davon spricht, daß ihm die Werke Philons bekannt seien? Die Erklärung ist überraschend einfach. Zwischen beiden steht als Vermittler der Lehrer Augustins Ambrosius, den man mit Recht den „Philo latinus“ genannt hat, der Philon häufig zitiert, ja seitenlang fast wörtlich ausschreibt. Und ihm dankt Augustinus seine positive Stellung zum Alten Testament, die gerade durch den Manichäismus aufs schwerste erschüttert war. Er schildert in den Confessiones[3]), wie er die Predigten des Ambrosius hörte, zunächst um als Rhetor von ihm zu lernen, dann auch auf den Inhalt achtend. Er nimmt die ersten Eindrücke christlicher Wissenschaft und Bibelauslegung in sich auf und sagt darüber: „Während ich früher der Meinung war, daß gegen die Einwürfe der Manichäer nichts vorzubringen wäre, urteilte ich jetzt, man brauche sich nicht zu schämen, die Wahrheit des katholischen Glaubens zu behaupten, zumal nachdem mir

---

1) VIII, 11: *Mirantur autem quidem nobis in Christi gratia sociati, cum audiant vel legant Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt.* — 2) VIII, 11: *ut paene adsentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse.* — 3) V, 14.



seine Erklärung verschiedener Stellen des Alten Testaments die Rätsel gelöst hatte, an denen ich gescheitert war, weil ich mich an den tötenden Buchstaben hielt. Die geistige Auslegung der meisten jener Stellen ließ mich meine frühere Hoffnungslosigkeit mißbilligen, insoweit als ich geglaubt hatte, man könne denen schlechterdings keinen Widerstand entgegenstellen, welche das Gesetz und die Propheten verwarfen und verhöhnten." Ambrosius aber lehrte ihn, das Alte Testament nicht mit den Augen des Manichäers, sondern mit denen Philons zu lesen, und das hieß: hinter ihm Platons Philosophie entdecken, in der sich die manichäische Gegensätzlichkeit: hier gut, dort böse, hier *civitas Christi*, dort *civitas diaboli*, in ein Stufenreich auflöste, in dem eins auf das andere angelegt ist und es dem Menschen möglich ist, sich vom Bösen zum Guten, vom Irdischen zum Himmlischen, von der Zeit zur Ewigkeit, aus der Fremde zur Heimat der Seele droben im Licht zu erheben und erheben zu lassen. Die erste entscheidende Abwendung vom Manichäismus geschieht durch die Erfassung des mystischen, des pneumatischen Sinnes des Alten Testaments. Während er dann später die allegorischen Deutungen der Schrift wohl gelten läßt, selbst aber nur selten von ihnen Gebrauch macht, knüpft er doch den philosophischen Gedankengehalt seines größten Werkes an das *mysticum nomen*: „*Civitas Dei*" an, als es sich darum handelt, innerhalb seiner großen Apologie den Gehalt des Alten Testamentes gegen seine Verächter zu verteidigen und ihn als Vorstufe in der ebenfalls als Stufenreich gedachten Weltgeschichte zu verwerten, trotz des Manichäismus, der das Alte Testament verhöhnt, trotz Paulus, der Altes und Neues Testament als unversöhnliche Gegensätze trennt. Augustinus weiß die Waffen zu gebrauchen, die ihm sein Lehrer Ambrosius in die Hand gegeben hat, und es sind dieselben Waffen, die vierhundert Jahre vorher von Philon geschmiedet wurden, als es sich darum handelte, die Urkunden der jüdischen Religion gegen die Weisheit der Griechen zu verteidigen.

Ambrosius ist lange Zeit der Lehrer Augustins geblieben, und wir dürfen wohl annehmen, daß er ihm neben der mündlichen Unterweisung auch seine Schriften gegeben hat, die zum großen Teil gerade Niederschriften von Predigten über das Alte Testament enthalten. Aus ihnen können wir heute noch entnehmen, wie weit er in der öffentlichen Predigt dem Einfluß Philons folgte. Daß er bei der persönlichen Belehrung seines hochgebildeten Schülers noch weiter die gerade auf philosophisch gebil-

dete Leser berechneten Schriften des jüdischen Apologeten als willkommene und alle möglichen Einwände im voraus berücksichtigende Hilfsmittel benutzte, läßt sich zum mindesten vermuten. Daß er sie ihm nicht selbst in die Hand gab und wir darum eine wörtliche Entlehnung aus Philon bei ihm nicht finden, ließe sich auf die bekannte mangelhafte Kenntnis der griechischen Sprache bei Augustinus zurückführen.

Augustinus ist auch über Philon selbst gut unterrichtet. Er weiß, daß Philon Platoniker war. Er kennt den Unterschied der philonischen Bibelerklärung von der des Ambrosius, der darin besteht, daß Philon von Christus nichts weiß und nicht alles auf ihn bezieht[1]). Er zeigt diesen Unterschied an einer allegorischen Deutung der Arche des Noah, die sich in Philons Handbuch findet, das wir nur aus der armenischen Übersetzung kennen[2]). Ob er es selbst in der Hand gehabt hat oder diese Stelle aus Ambrosius entnahm, wissen wir nicht.

Bei Ambrosius finden wir die Allegorie von Sarah und Agar an mehreren Stellen[3]). Wie bei Philon vertritt Sarah die *virtus* und *vera sapientia*, Agar die *versutia*. Sarah ist die *sapientia spiritalis*, Agar die *sapientia huius mundi*. Wie bei Augustinus aber ist Sarah die *ecclesia*, die sichtbare *civitas Dei* auf Erden, von der gesagt wird, daß sie auf die Zukunft und das Unsichtbare hinweise[4]). Agar ist auch bei Ambrosius mehr als nur, wie bei Paulus, das Symbol des Judentums, sie ist *synagoga vel omnis haeresis*, und die *sapientia huius mundi*, die sie darstellt, wird der *philosophica eruditio* gleichgestellt. Beide sind sich entgegengesetzt, weisen aber auch wieder aufeinander hin, die eine ist die Voraussetzung der anderen, so wie man erst Buchstaben, Silben und Worte lernen muß, um den Sinn eines ganzen Satzes

---

1) *Contra Faustum* XII, 39: *vidit hoc Philo quidam, vir liberaliter eruditissimus unus illorum, cuius eloquium Graeci Platoni aequare non dubitant, et conatus est aliqua interpretari, non ad Christum intellegendum, in quem non crediderat, sed ut inde magis adpareret, quantum intersit, utrum ad Christum referas omnia, propter quem vere sic dicta sunt, an praeter illum quaslibet coniecturas quolibet mentis acumine persequaris . . . ut enim quiddam eiusdem Philonis commemorem, arcam diluvii secundum rationem humani corporis fabricatam volens intellegi . . .* etc. — 2) Quaest in Gen. II § 1ff. — 3) *De Abrah.* I, 4, 28; II, 10, 72. *Apol. proph. David* I, 3, 11. Explan. ps. 43, 57. — 4) *Ambros. De Abrah.* II, 10, 72: *ecclesia, enim sterilis videtur in hoc saeculo, quia non saecularis parturit nec praesentia, sed futura, hoc est non ea quae videntur, sed quae non videntur,* vgl. August. XV, 2: *et dicta est etiam ipsa civitas sancta merito significantis imaginis, non expressae, sicut futura est, veritatis.*

zu verstehen, so wie der Seemann erst auf dem Flusse segeln lernt, ehe er sich aufs offene Meer hinauswagt. Die *scala mystica* der Erkenntnis führt auch bei Ambrosius von der Betrachtung dieser Welt hinauf, über die Sterne hinaus in die geistige Welt und zu Gott empor[1]). Diese geistige Welt über den Sternen aber heißt auch bei ihm immer wieder die *civitas Dei* und das himmlische Jerusalem. Man muß die hinreißende Rhetorik, mit der Ambrosius die *civitas* im Himmel preist, mitgenießen, um zu verstehen, wie der Rhetor Augustinus zuerst von der Form und dann vom Inhalt der Predigt gepackt wurde:

Exsurgam, id est erigam et adtollam intentionem meam, ut quaeram inpigre, quaeram sollicite, introibo in civitatem. est et anima quae dicit: ego civitas munita, ego civitas obsessa, est civitas munita per Christum, est civitas illa Hierusalem in caelo, in qua abundent divinae legis interpretes et disciplina periti: per eos verbum dei quaeritur, quaeram inquit in foro illius civitatis, in illo foro, ubi tractant iura consulti, ubi oleum venditur, quod evangelicae virgines emunt, ut semper faces suae luceant nec eas fumus iniquitatis extinguat, quaeram inquit in plateis, in quibus superfluunt aquae de illis fontibus prorumpentes, de quibus Salomon dicit esse potandum. dum quaerit igitur Christum, invenit custodes, qui in ministerio sunt; ab his requisivit, sed anima quae deum quaerit etiam custodes transit; sunt enim mysteria, quae etiam angeli concupiscunt videre[2]).

Nicht nur den Ausdruck *civitas Dei*[3]) braucht Ambrosius, er verbindet damit auch alle für Philon ebenso wie für Augustinus wesentlichen Vorstellungen. Die „Töchter Jerusalems" erklärt

---

1) De Abrah. II, 7, 39: *dicitur ergo Abrahae: surge, non corporalem adsurrectionem significat, sed spiritalem, hoc est: surge qui dormis, surge a terrenis, surge a corporalibus, relinque terrena, caelum aspice et exsurge a mortuis, hoc est ab opinionibus vanis et disputationibus Chaldaeorum. intuere mundum, intuere etiam illum qui potest totum donare mundum.* — 2) De Isaac V, 39. — 3) De parad. I, 4: *fluminis impetus laetificat civitatem dei est autem civitas illa quae sursum est Hierusalem libera, in qua diversa sanctorum merita pullularunt.* De Cain et Abel II, 2, 7: *sed adpropinquastis Sion monti et civitati dei vivi Hierusalem, quae in caelo est* etc. Hebr. 12, 22 — *quattuor ordines fecit, montis Sion, civitatis* Hierusalem, *celebritatis angelorum, ecclesiarum primitivarum.* De Isaac VII, 57: *speciosa sicut Hierusalem, admiratio sicut ordinata, quod civitatis aeternae universa habeat mysteria et admirationi sit omnibus videntibus eam, quia plena ut aequitas atque perfecta est et fulgorem de verbi lumine mutuata.* Explan. ps. 47, 22: *murata est enim civitas dei.* Expos. ps. CXVIII, 21, 14: *si illam Hierusalem spectes quae in caelo est, non istam quae a populo Iudaeorum frequentatur in terris.*

er als die heiligen Seelen der Patriarchen, der Propheten und der übrigen Gerechten, oder als die himmlischen Kräfte (*caelestes potentiae*, die δυνάμεις θεοῦ Philons)[1]). Die „Bürger" dieser Himmelsstadt wandeln auf Erden wie in der Fremde[2]), und zu dem Wort der Apokalypse (8, 13): „Weh denen, die auf Erden wohnen", bemerkt er: „Hierunter versteht Johannes nicht alle Menschen, die damals den Lauf ihres Lebens vollendeten — denn es sind welche auf die Erde gesetzt, deren Umgang (*conversatio*) im Himmel ist —, sondern die, welche die Neigung zum irdischen Umgang und die Gunst dieser Zeit (*huius saeculi gratia*) überwältigt hat. Daher sind wir nicht Bewohner (*habitatores*), sondern Anwohner (*accolae*) dieser Erde[3]). Denn der Anwohner macht sich nur Hoffnung auf eine zeitliche Gaststätte (*temporalis diversorii*), der Bewohner aber wird alle Hoffnung und den Genuß des Ertrages aus seinem Vermögen dorthin verlegen, wo er glaubt, daß er Wohnungen nehmen soll. Wer daher ein Anwohner der Erde ist, der ist ein Bewohner des Himmels, wer aber ein Bewohner der Erde ist, der ist ein Besitzer des Todes[4])." Das Motiv der *peregrinatio* aber setzt die philonisch-augustinische Dreigliederung der Seelen voraus: die im Himmel Bürgerrecht genießenden Bewohner des himmlichen Jerusalem, die aus ihrem Kreise stammenden, auf Erden als Fremdlinge und „Anwohner" weilenden Glieder der *ecclesia sanctorum*, die Menge der übrigen Menschen, die Bürger und Einwohner der *civitas terrena* geworden sind und damit das Bürgerrecht im Himmel verloren haben. Auch die Verteilung der Personen der biblischen Geschichte auf die beiden *civitates* ist Ambrosius aus Philon bekannt. So rechnet er Abel, Enoch, Noah, Abraham zum himmlischen Jersualem[5]).

---

1) Expos. ps. CXVIII, 19, 27: *filiae Hierusalem sanctae scilicet animae patriarcharum et prophetarum veterumque justorum vel caelestes potentiae.* — 2) De Abrah. II, 9, 62: *qui enim pergrinus hic fuerit civis in caelo est, qui autem in hac terra omnem animae suae substantiam constituendam putaverit hereditatemque huius terrae adquirendam sibi exultaverit a dei regno excludetur. unde apostolus ad fideles viros et cives Hierusalem illius, quae in caelo est, et ecclesiae filios dicit: ergo iam* etc. Ephes. 2, 19. — II, 9, 64: *ad vitam demigrat alteram.* — 3) *accola* und *habitator* entsprechen dem oben entwickelten philonischen Gegensatz: παροικέτης und πολίτης. — 4) De Abrah. II, 7, 41, vgl. II, 4, 14: *ut quasi advena ad tempus incolere, non quasi civis possidere videatur.* — 5) De Abrah. II, 9, 64: *sed nos qui meminimus matrem nobis esse Hierusalem, quae sursum est, quae est libera, quae est mater omnium nostrorum, sicut apostolus dicit, illos adserimus patres qui vitae et merito et ordine praecesserunt. erat illic Abel pia victima, erat pius et sanctus Enoch, erat Noe: ad eos promittitur Abrahae transitus.* De

Auch ihm ist das Paradies zugleich die *civitas Dei*, es ist der dritte Himmel, der über den Sternen liegende κόσμος νοητός (*mundus intelligibilis*), der auch bei ihm mit dem Logos zusammenfällt[1]). Ebenso klingt das Friedensmotiv auch bei ihm an[2]), und die Praedestination ist ihm ebenso vertraut wie die Gnadenwahl[3]).

So war sich Augustinus, als er seine große Apologie der christlichen Weltanschauung schrieb und ihr den Titel „*De civitate Dei*" gab, wohl bewußt, daß er damit sowohl einer kirchlichen Tradition folgte[4]) als auch den Kern seiner persönlichen Frömmigkeit, die Sehnsucht des unruhigen Herzens nach der Ruhe in Gott und dem Frieden der Seele in seinem himmlischen Jerusalem zum Audruck brachte. Sein Bericht in den *Confessiones* entspricht durchaus der Wahrheit, wenn er dort die *philosophia christiana* den Sieg über den Manichäismus, über Cicero und die akademische Skepsis und schließlich auch über die Platoniker davontragen läßt. Aber er ahnte nicht, wie tief auch da, wo es sich um die Gottesstadt handelte, die christliche Philosophie nicht nur dem Worte, sondern auch dem Geiste nach der griechischen Weisheit verpflichtet war. Klar läßt sich als Ergebnis der

---

Cain et Abel I, I, 4: *Duae itaque sectae sunt sub duorum fratrum nomine conpugnantes invicem et contrariae sibi* etc. — 1) De parad. 11, 53. Explan. ps. 45, 12: *est et fluvius qui de Eden exit et circuit universam terram, verbum dei quo paradisus intelligibilis inrigatur.* — 13: *His igitur fluminis superni meatibus civitas illa in qua deus inhabitat inrigatur et sanctificatur altissimi tabernaculum.* — 2) Explan. ps. 45, 21. Auf eine umfassende Aufzählung der Kriege, die vor der Gründung Roms und nach ihr geführt wurden, folgt der augustinische Gedanke: *in exortu ecclesiae potestatem Romani imperii toto orbe diffudit et dissidentium mentes terrarumque divortia donata pace composuit. didicerunt omnes homines sub uno terrarum imperio viventes unius dei omnipotentis imperium fideli eloquio confiteri.* Dem äußeren Frieden wird dann der innere, der himmlische folgen: *abstulit ergo dominus bella quae movebat nobis nequitia spiritalis et devicto diabolo pacem suam nobis reliquit.* — 3) De Abrah. II, 10, 74: *ut agnoscas in praedestinatione fuisse semper ecclesiam dei et paratam fidei fecunditatem, quando iuberet dominus, prorumpere, sed voluntate domini certo reservatum tempori.* Von denen, die Gott „*non humanarum consortes voluit esse curarum*", heißt es De Cain et Abel II, 2, 7: *destrictis* (*destructis*?) *saecularibus eliguntur.* — 4) Über Vorläufer Augustinus hat H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1921, S. 71ff. gehandelt. Er findet die Entgegensetzung der beiden *civitates* bei *Origenes, Lactantius, Ambrosius* und besonders *Ticonius*. Über diese sich aus dem biblischen Sprachgebrauch von selbst erklärenden Hinweise auf die *civitas Dei* und das Auftreten dieses Terminus in der kirchlichen Literatur vgl. jetzt vor allem den besonderen Abschnitt *s. v. civitas* im *Thesaurus linguae latinae*: *Typologiae christianae*.

geführten Untersuchung die Entwicklung des Gedankens von der κόλις θεοῦ verfolgen. Die Stoiker, dem Kyniker Diogenes folgend, übertrugen zuerst das Bild von der Stadt und ihren Bürgern auf den Kosmos und die Weisen und stellten die Städte aus Stein und Holz der großen Welt-Stadt gegenüber, die im politischen Tagestreiben befangenen Toren den der Natur folgenden innerlich freien Welt-Bürgern. Die Platoniker errichteten über der sichtbaren Welt den geistigen Kosmos als deren Urbild. Bei Philon erkennen wir klar, wie auch das Bild von der Stadt und ihren Bürgern in die platonische Weltanschauung zusammen mit dem stoischen Logos hineingezogen wird. Der κόσμος νοητός wird zur νοητὴ πόλις, in der die Seele Bürgerrecht genießt und ihr eigentliches Vaterland besitzt. Philon aber deutet zugleich das Zion des Alten Testamentes in diesem platonischen Sinne um. Jerusalem wird zum allegorischen Symbol der intelligiblen Welt, der *civitas caelestis et aeterna.* Paulus ist sich noch bewußt, daß davon im Alten Testament eigentlich nichts steht und es sich hier um eine Allegorie handelt, die er zum Ausdruck seiner Gedanken benutzt und entsprechend zurechtbiegt. Der Hebräerbrief und die Apokalypse verwenden das Bild vom himmlischen Jerusalem als der *civitas Dei* ohne Einschränkung im Sinne Philons. Ambrosius greift auf Philon selbst zurück, taucht dadurch, ohne es selbst zu wissen, noch einmal die Vorstellung von der geistigen Stadt im Himmel tief in den Geist platonischer Philosophie ein und gibt das aufgefrischte Bild an Augustinus weiter, der, geschult an der entsprechenden Gedankenwelt Ciceros und Plotins, nach der Vorlage dieses kleinen Bildes, das im Christentum nur die Illustration eines einzigen „*nomen mysticum*" war, ein Riesengemälde entwirft, das die ganze Geschichte des Himmels und der Erde und die seines eigenen Herzens noch dazu als die Pilgerfahrt der Seelen nach der Heimat droben im Licht in neuen Farben darstellt.

Bei Augustinus muß hier so lange verweilt werden, weil die Analyse seines Werkes deutlich zeigt, mit welchen Schwierigkeiten die Denker zu ringen hatten, die, an mannigfache Traditionen gebunden, die christliche Geschichtsmetaphysik philosophisch zu begründen und zu Ende zu denken begannen. Das zu bewältigende Material lag hier in mehreren Schichten übereinander, von denen jede durch eine andere Denkform gestaltet war. Die älteste ist das Alte Testament selbst mit seiner fragmentarischen Darstellung des Beginns und Verlaufs der Weltgeschichte. Sie beginnt mit der einmaligen Schöpfung

der Welt aus dem Nichts und der Geschichte Israels vom ersten Menschenpaare an, die, unterbrochen durch mannigfache Rückschläge, doch im ganzen einen Entwicklungsfortschritt darstellt, der dem Leser durch die Geschlechtertabellen immer wieder als ein geradliniges Weiterwachsen, als eine Entfaltung aus Einem zu Vielen, ins Gedächtnis gerufen wird. Darüber legt sich schon innerhalb des Alten Testaments eine zweite Schicht, die ihren Ursprung sicher nicht im jüdischen Denken hat. Der Blick wird vom Anfang der Geschichte auf ihr Ende gerichtet. Die Endzeit mit der Königsherrschaft Gottes auf Erden taucht auf und mit ihr der Gedanke, daß mit dem Ende der Anfang wiederkehrt, der paradiesische Urzustand der ersten Menschen. Die Linie biegt sich zum Kreis. Der Einfluß der persischen Spekulation brachte, soweit wir bis jetzt sehen, diese Umbiegung hervor[1]). Das Kommen des Reiches Gottes aber ist zugleich verbunden mit dem Weltgericht und dem Weltuntergang, aus dem nur die Frommen in ein seliges Leben gerettet werden. Das Christentum führt dieses Motiv zunächst konsequent fort. Jesus selbst hat offensichtlich unter dem Eindruck der Erwartung des Gerichts, des Reiches Gottes und des Weltendes gestanden, geredet und gehandelt. Paulus konstruiert mit den Mitteln der mystischen Denktechnik die Weltgeschichte in Form des in sich geschlossenen Kreises und rückt damit in die unmittelbare Nähe der althellenischen Prophetie. Er bleibt aber auf halbem Wege stehen. Er fragt nicht: Was war vor dem Kreislauf und was wird nach seiner Vollendung sein? Die Griechen hatten auf diese Frage geantwortet: Er beginnt von neuem, ebenso wie er vorher schon vielmals begonnen hat in ewiger, rhythmischer Wiederkehr von Geburt und Tod, Anfang und Ende. Gegen diese Konsequenz sträubte sich das durch das Alte Testament, in dem es keine ewige, sondern nur eine einmalige Schöpfung gibt, gebundene religiöse Denken der Juden und dann auch der Christen. Philon führt einen erbitterten Kampf gegen die stoisch-heraklitische Lehre vom Weltuntergang und den Weltperioden. Er sucht Hilfe bei Platon und findet sie im Timaios und bei Aristoteles, der die einmalige Entstehung, aber die ewige Dauer der Welt lehrt. Die christlichen Denker, besonders die Gnostiker, lehren fast alle, wie Paulus, den nur einmaligen Kreislauf. Unter ihnen sind

1) Vgl. hierüber jetzt A. von Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ, eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, 1926.

es nur Origenes und Basileides, die sich weiter vorwagen, vor dem Gedanken einer ewigen Folge von Weltschöpfung und Weltuntergang in Verbindung mit der paulinischen Lehre nicht zurückschrecken, ja ihn als deren Vollendung fordern[1]), und dabei auch an eine Wiederkehr des Gleichen denken. Erst Augustinus sieht das Problem wieder mit allen Folgerungen, die sich aus seinen verschiedenen Lösungen ergeben. Der einmalige Schöpfungsakt, den das Alte Testament lehrt, bleibt auch für ihn der dogmatische festgelegt Ausgangspunkt. Hiermit stimmte die platonische Philosophie überein, weiter aber konnte er den Akademikern nicht folgen; denn sie lehrten wohl die einmalige Schöpfung, aber auch die ewige Fortdauer der Welt. Die christliche Weltanschauung aber forderte ihr Ende, das Weltgericht und den Weltuntergang. Das paßte wieder zur Lehre Heraklits und der Stoiker; doch auch sie konnte sich der christliche Denker nicht als Führer in metaphysischen Dingen wählen; denn sie verbanden mit Weltgericht und Weltuntergang die ewige Wiederkunft aller Dinge, und diese Lehre war von der Kirche als unchristlich und haeretisch abgelehnt worden. So galt es den Weg zwischen Skylla und Charybdis, den Weg zwischen zwei Denkformen hindurch zu finden. Augustinus macht hierzu gewaltige Anstrengungen und führt die scharfsinnigsten Überlegungen durch, um die alttestamentliche Geschichtsmetaphysik mit der paulinischen zu vereinen, ohne die philosophischen Konsequenzen ziehen zu müssen, die sich aus jeder ergaben und ein Zusammendenken beider eigentlich unmöglich machten.

---

1) Origenes, *De principiis* III 5, 3: *Nos vero consequenter respondebimus observantes regulam pietatis et dicentes quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Quod utrumque divinae scripturae auctoritate firmabitur. Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens: „Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit dominus". Quod autem ante hunc mundum fuerint etiam alii, Ecclesiastes ostendit dicens: „Quid est quod factum est? ipsum quod futurum est. Et quid est quod creatum est? hoc ipsum quod creandum est, et nihil est omnino recens sub sole. Si qui loquetur et dicet: Ecce hoc novum est, iam fuit id in saeculis, quae fuerunt ante nos". Quibus testimoniis utrumque simul probatur, quod et ante fuerint saecula futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed post hunc iterum alium futurum; de quibus nunc non est necessarium per singula rpetere, cum id iam in superioribus fecerimus. — Basileides* bei *Hippolytos*, Elench. VII, 27, 4: καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις ἔσται πάντων κατὰ φύσιν τεθεμελιωμένων μὲν ἐν τῷ σπέρματι τῶν ὅλων ἐν ἀρχῇ, ἀποκατασταθησομένων δὲ καιροῖς ἰδίοις.

Da ist zunächst die peinliche an die Vertreter der alttestamentlichen Lehre vom einmaligen Schöpfungsakt gerichtete Frage: Was tat denn Gott, ehe er den Himmel und die Erde schuf? Augustinus faßt sie so scharf und ausführlich wie möglich: „Denn war er müßig, sagen sie, und wirkte nichts, warum dann blieb er nicht immer so und darnach auch, so wie er später wieder doch vom Schaffen ließ? Denn wenn in Gott so eine neue Regung und ein neuer Wille war, daß er die Schöpfung bilde, die er zuvor doch nicht gebildet hatte, wie kann er dann in Wahrheit ewig sein, wo doch ein neuer Wille, der zuvor nicht war, erstand? Denn Gottes Wille ist nicht seine Schöpfung, sondern war vor aller Schöpfung; denn es wäre nichts geschaffen worden, wenn nicht zuvor des Schöpfers Wille war. So gehört zu Gottes Wesen denn sein Wille. Wenn nun in Gottes Wesen etwas neu erstand, was nicht zuvor schon in ihm war, so kann sein Wesen doch in Wirklichkeit nicht ewig sein. Wenn aber umgekehrt der Wille Gottes ewig ist, der Wille, daß da eine Schöpfung sei, warum dann war nicht diese Schöpfung ewig wie sein Wille?“[1]) Schwerer kann man sich die Aufgabe nicht machen, als sie hier von Augustinus gestellt wird. Und wie löst er sie? Dadurch daß er auf die selbst formulierte Problemstellung, nach der es sich darum handelt, ob sich Gottes Wille in der Zeit entfaltet und sich nacheinander neue Ziele setzt, gar nicht eingeht. Er redet im folgenden nicht von Gottes Wesen, sondern vom Begriff der Zeit. Er erklärt, so wie es Platon schon im Timaios getan hatte, die Zeit sei erst mit dem Kosmos entstanden, vorher habe es keine Zeit gegeben; es sei also sinnlos danach zu fragen, was Gott „damals“, ehe es noch eine Zeit gab, getan habe. Ferner fügt er hier eine weit ausgesponnene Erörterung über das rätselhafte Wesen der Zeit überhaupt ein, die mit dem Nachweis endet, daß die Zeit — fast im Sinne Kants — eine subjektive Anschauungsform des Menschen sei, aber keine objektive Realität habe. Er sagt: „Was nun also klar und deutlich ist, ist dies, daß es nicht Zukunft gibt, noch auch Vergangenheit. In Wahrheit kann man nicht sagen: es gibt drei Zeiten: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Genauer vielleicht wäre es zu sagen: es gibt drei Zeiten: die Gegenwart des Vergangenen, die Gegenwart des Gegenwärtigen und die Gegenwart der Zukunft. In der Seele nämlich sind diese drei; anderswo sehe ich sie nirgends. Die Gegenwart des Ver-

1) Confess. XI, 10.

gangenen ist das Gedächtnis, die Gegenwart des Gegenwärtigen die Anschauung, die Gegenwart des Künftigen ist die Erwartung. — — — In dir, meine Seele, messe ich die Zeit. Nein, widersprich mir nicht; es ist so. Und widersprich dir selber nicht im Wirrwar deiner Meinungen! In dir, sage ich, messe ich die Zeiten, das heißt: den Eindruck, den die Dinge vorübergehend in dir ließen und der geblieben ist, auch da sie gingen. Ihn messe ich, da er gegenwärtig blieb, nicht jene, die vorübergingen, daß er erst entstünde; ihn messe ich, wenn ich Zeiten messe. Also ist nur dieser Eindruck die Zeit; wenn er nicht ist, messe ich die Zeiten nicht[1])." Damit ist die Frage, ob die Welt einen zeitlichen Anfang habe, allerdings als sinnlos erwiesen. Darauf aber kam es Augustinus ja gar nicht an, im Gegenteil: der einmalige Anfang der Welt in der Zeit sollte bewiesen, und nur die Frage nach dem, was vor diesem Anfang war, sollte als sinnlos abgetan werden. Aber er merkt gar nicht, daß er sich den Boden unter den Füßen wegdisputiert hat, auf dem er selbst steht. Um der peinlichen Frage auszuweichen, hat er einen so starken philosophischen Dunst hochgeblasen, daß nun gar nichts mehr zu erkennen ist. Durch die tiefen, philosophischen Erörterungen über das geheimnisvolle Wesen der Zeit wird allerdings die Frage nach der Tätigkeit Gottes vor der Weltschöpfung als sinnlos erwiesen. Daß aber damit zugleich die Frage nach einem Beginn der irdischen Zeit ebenso sinnlos geworden ist, kann Augustinus nicht zugeben, ja er denkt offenbar gar nicht an diese Konsequenz, die sich aus seinen eigenen Ausführungen ergibt.

Ganz anders geht Augustinus da vor, wo es sich um die Beantwortung der Frage handelt, was denn geschehen wird, nachdem diese Welt untergegangen ist. Heraklit, die Stoiker und unter den christlichen Theologen Origenes und Basileides lehrten, daß dann eine neue Schöpfung beginne und sich dasselbe in ewigem Kreislauf wiederhole. Hiergegen kämpft Augustinus, aber nicht nur mit den logischen Gründen oder mit den Argumenten, die sich aus der Vorstellung vom Wesen Gottes, der Zeit und der Entwicklung ergeben, sondern vor allem mit Hinweisen auf die moralischen Folgen einer solchen Ansicht: „Vermag es eines Frommen Ohr auch nur zu hören? Nach einem langen Leben voll der schwersten Mühsal — wenn man es Leben nennen kann, was mehr ein Tod ist, so schwer,

1) Ebd. XI, 20 und 27; vgl. Civ. Dei XII, 18.

daß wir uns vor dem andern Tod, der uns von dem befreit, aus Liebe zum lebendigen Tode fürchten — von so vielem und großem und schrecklichem Elend befreit, wird endlich durch die wahre Religion und Weisheit die Seele fähig, zum Antlitz Gottes zu gelangen und so selig zu werden in der Schau des unkörperlichen Lichts und teilnehmend an seiner wandellosen Unsterblichkeit, die zu erreichen wir in Liebessehnsucht brennen; aber nur um selig zu werden, damit sie die Seligkeit einmal wieder lassen muß, und damit die, die sie lassen müssen, herabgeworfen werden aus jener Ewigkeit, Wahrheit und Glückseligkeit zu neuem höllischen Tode, zu schmachvoller Torheit, zu fluchwürdigem Elend, wo Gott verloren und die Wahrheit gehaßt und wo das Glück in Schmutz und Nichtigkeit gesucht wird! Und dies alles immer und immer wieder, ohne Ende das eine und das andere, geschehend und wiedergeschehend im sicheren Zeitmaß einer ewigen Wiederkehr! Und dies alles nur darum, weil Gott vom Werk nicht ruhen noch auch das Unbegrenzte wissend fassen kann, und also seine Werke ihm nur dann bekannt sein können, wenn in wohlbestimmten Zeitumläufen kommend und gehend sich alles wiederholt, wechselweis hindurch durch unsere falsche Seligkeit und unser echtes Elend und doch ewig im unablässigen Umschwung der Dinge! Wer kann das hören? wer das glauben? wer das tragen? Und wenn das alles wirklich so wäre, dann wäre es doch klüger, davon zu schweigen, und man wäre — um es gerade heraus zu sagen, wie ich es meine — gelehrter, wüßte man es nicht. Denn wenn wir drüben nichts davon behalten und also selig sind, warum dann wird uns hier durch solches Wissen unser Elend noch vermehrt! Wenn wir es aber drüben wissen müssen, so sollen wir es wenigstens doch hier nicht wissen, auf daß uns hier die Erwartung des höchsten Gutes glücklicher mache als drüben die Erfüllung, denn hier könnten wir doch hoffen, ewiges Leben zu erlangen, drüben aber müssen wir erkennen, daß das erlangte zwar selig, aber nicht von Dauer und einmal wieder vergänglich sei[1])."

So sind es immer wieder Rücksichten auf die kirchlich-christliche Weltanschauung, die das so scharfe Denken Augustins von den Konsequenzen ablenken, zu denen es, sich selbst überlassen, eigentlich kommen müßte, und es zu Kombinationen mit anderen, heterogenen Gedankenmotiven führen[2]).

---

1) *Civ. Dei* XII, 21. — 2) Es ist daher verständlich, wenn H. Scholz (Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, S. 193) bemerkt: „Man



Diese Geschichtsphilosophie, die nichts anderes als eine recht gewaltsame Synthese fast aller geschichtsphilosophischen Theorien der Antike darstellt, wurde dem Mittelalter als ein Ganzes überliefert. Diejenigen unter den Scholastikern, die mit ihrem eigenen Denken das ihnen tradierte Erbgut zu bezwingen versuchten, konnten je nach der in ihnen selbst vorherrschenden Denkform immer nur einzelnen Zügen dieses bunten Gesamtbildes gerecht werden, und es ist für unseren Zweck lehrreich, wenigstens an einzelnen Beispielen zu zeigen, wie sie dabei vorgingen.

Johannes Eriugena, den wir bereits als typischen Kreisdenker kennen lernten, wird vor allem gefesselt durch die auch in Augustins Werke enthaltene Lehre von einer kreisförmigen Entwicklung der Geschichte. Er beruft sich für seine Theorie mit Vorliebe auf die zu ihr passenden Stellen aus Augustins Schriften. Während dieser aber, an die christliche Kirchenlehre gebunden, schwer mit der Frage ringt, ob er der Konsequenz des Gedankens- und Entwicklungskreises folgend alle Menschen an dem zu Gott zurückführenden Erlösungsprozeß teilnehmen lassen soll und schließlich die ganze *massa perditionis* von der Erlösung ausschließt und in ewigem Feuer ewig brennen läßt, macht Johannes ganze Arbeit und läßt nicht nur alle Menschen, sondern alle Kreaturen zu Gott zurückkehren, so daß Gott im vollen Sinne wieder alles in allem ist, nicht ohne sich durch den Widerspruch, in den er sich zu dem Kirchenvater setzt, bedrückt zu fühlen.

Anfang und Ende, bei Johannes der erste und der vierte Zustand des Weltprozesses, sind einander gleich; ja sie sind ein und dasselbe: *Prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur; est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant*[1]). Die Bösen, die Augustinus von der Rückkehr ins Paradies ausschließt, muß Johannes, um sein Ziel zu erreichen, mit ins Paradies aufnehmen. Um zwischen ihnen und den Guten einen Unterschied bestehen zu lassen, führt er eine Teilung des Paradieses ein: „Die ganze Menschheit wird in dem, der sie ganz angenommen hat, in ihren früheren Zustand zurückkehren, nämlich im fleischgewor-

---

kann auch die vielen Widersprüche, in die Augustin sich verwickelt hat, als Proben eines unklaren und unscharfen Denkens bedauern". — 1) *De divisione nat.* II, 2.

denen Worte Gottes. Diese Rückkehr ist von zwei Gesichtspunkten aus zu betrachten. Nach dem einen wird die Wiederherstellung der ganzen menschlichen Natur in Christus erörtert, nach dem andern nicht nur diese überhaupt, sondern auch die Seligkeit und Vergottung derer, die zu Gott selbst aufsteigen werden. Etwas anderes ist es nämlich, ins Paradies zurückkehren, etwas anderes, vom Baum des Lebens essen. Wir lesen nämlich, daß der erste Mensch nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes gemacht und in das Paradies gesetzt wurde, aber wir lesen nicht, daß er vom Baum des Lebens gegessen habe. Da er nämlich vorweg vom verbotenen Baume aß, wurde er vom köstlichen Baume des Lebens ausgeschlossen, sintemal er von diesem hatte essen sollen, wenn er den göttlichen Geboten gehorchen wollte. Gleichwohl würde er auch vor dem Genusse vom Lebensbaume glücklich gelebt haben, wenn er nicht alsbald nach seiner Schöpfung sofort gesündigt hätte. Es ist damit zu verstehen gegeben, daß unsere ganze Natur, die überhaupt unter dem nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen verstanden wird, in das Paradies, das heißt: zur früheren Würde ihrer Schöpfung zurückkehren wird, obgleich sie nur in denen, die der Vergottung wert sind, zum Genuße des Lebensbaumes gelangen wird, der da Christus ist.“[1]) Letztes Ziel der Entwicklung aber bleibt es, daß schließlich alles in Christus und dieser in Gott aufgeht: „Das ist der Sabbat des Geistes, der auch bei der Schöpfung der Dinge vorgebildet und eingeführt wurde und am Ende der Dinge offenbar und vollendet werden wird, wenn die ganze sinnliche Schöpfung in eine geistige und die ganze geistige in die Ursachen, diese aber in die Ursache der Ursachen, das heißt: in Gott, verwandelt werden, um sich ewiger Ruhe zu erfreuen, und in unaussprechlicher Sabbatklarheit zu strahlen. Die aber, die uns den Augustinus entgegenstellen, als wollten sie damit eine würdigere Gewährschaft, als wir sind, verbürgen und eine genauere und größere Bekanntschaft mit seinen Schriften beanspruchen, mögen nur zusehen, was derselbe Kirchenvater in eben jenen Büchern vom Gottesstaate über den Untergang und die Zerstörung dieses sinnlichen und körperlichen Himmels geredet hat, in dessen Umkreis er sogar das Fleisch Christi nach seiner Auferstehung eingeschlossen geglaubt haben soll, und wie sich ein Mann von so scharfsinniger Einsicht zwei einander ent-

1) *De divisione nat.* V, 36.

gegengesetzte Dinge gedacht hat, nämlich den körperlichen Himmel, der gänzlich untergeht, und das Fleisch Christi, das er in ihn setzt, in der räumlich begrenzten Gestalt, in der der aus Menschen entstandene wahre Mensch unter den Menschen gelebt hat. Man hat darum von dem großen und eifrigen Erforscher und glänzenden Darsteller göttlicher und menschlicher Dinge als das Wahrscheinlichere anzunehmen, er habe nach der Fassungskraft seiner Leser geschrieben, als daß er von seinen Vorgängern unter den heiligen Vätern, von Ambrosius und dem Theologen Gregorius abgewichen sei, deren Bürgschaft er an anderen Stellen folgt. Ich selber aber, der ich mich von keinem lossage und mit keinem streite, verstehe die eigenen Worte des Herrn: »Ich und der Vater sind eins« unbedenklich als nicht von seiner Gottheit allein, sondern von allem, woraus er besteht, von Gott und Mensch zugleich gesagt."[1]) So gelingt es hier und an vielen anderen Stellen dem Johannes nur durch Ausscheidung der sich in die Struktur der Grundkonzeption nicht fügenden Gedanken Augustins sowohl den reinen Neuplatonismus im Sinne Plotins wiederherzustellen wie auch ihn mit dem schon bei Paulus gegebenen Kreise zu verbinden, eine Verbindung der Denkform des Gedankenkreises mit dem Schema der Begriffspyramide, die zuerst Proklos durch seine Dialektik des Einen und des Vielen vollzogen hatte und die Johannes durch die Vermittlung des Dionysius Areopagita übernahm.

Wie hier das ganze, hauptsächlich durch Augustinus überlieferte Material an geschichtsphilosophischen Gedanken kritisch gesichtet und neu geordnet wird, um die Form des Kreises zu erfüllen, die bei Augustinus selbst nur eine neben anderen ist, so sehen wir später bei Bonaventura ein anderes augustinisches Motiv derart hervorgehoben, daß es alle anderen zurückdrängt und fast allein zur Formung des überlieferten Stoffes dient. Augustinus hatte, wie wir sahen, im Gegensatz zum Apostel Paulus, der die neutestamentliche Geschichte als diametralen Gegensatz zur alttestamentlichen auffaßte, zwischen beiden die platonisch gedachte Beziehung, in der das Urbild zu seinem Abbild steht, hergestellt. Gestalten und Ereignisse des Alten Testaments sind „typisch" für die Gestalten und die Ereignisse der mit Christus anbrechenden neuen Zeit. Das himmlische Jerusalem des Christus hat sein Vorbild im historischen Jerusalem; die Schöpfung in sechs Tagen mit dem darauf-

1) *De divisione nat.* V, 37.

folgenden Sabbat ist ein Paradigma des Verlaufs der Weltgeschichte in sechs Zeitaltern, dem als siebentes der große Sabbat Gottes folgt; die einzelnen Ereignisse der neutestamentlichen Geschichte wie der Kampf zwischen Abel und Kain sind paradigmatisch zu verstehen, sie wiederholen sich als typische Vorgänge in den einzelnen Zeitaltern, und das Wesentliche an ihnen, wie hier der Kampf zwischen dem Frommen und dem Gottlosen, ist zugleich das Wesentliche der ganzen Weltgeschichte, an der überhaupt nicht das Einmalige und Unwiederholbare, sondern das Typische, immer Wiederkehrende, die Idee hinter den wechselnden Erscheinungen interessiert. Geschichte als Wissenschaft im echt platonischen Sinne treiben, heißt das Typische in den mannigfachen Ereignissen erfassen und das einander Entsprechende hervorheben; denn in diesem Typischen, sich als Idee im Fluß des Geschehens Erhaltenden besteht der Sinn der Geschichte. Das größte und kühnste System der Entsprechungen hat Bonaventura geliefert. Während Augustinus den Gedanken, daß die Geschichte des Alten Bundes paradigmatisch für die des Neuen Bundes sei, nur mit einigen Beispielen belegt, um dann die Entwicklung von der Schöpfung bis zum Weltende als einen fortlaufenden, dem Siebentagewerk entsprechenden Prozeß darzustellen, führt Bonaventura die Entsprechungstheorie konsequent durch. Soll die Siebenzahl der Zeitabschnitte erhalten bleiben, die für ihn eine Idee im Sinne Platons ist, die Zahl des Universums, die zum »*mundus archetypus*« gehört, so erfordert die konsequent durchgeführte Analogie zwischen der alten und der neuen Zeit, daß die Sieben sich in beiden auswirkt und sieben Zeiten des Alten Bundes sieben des Neuen entsprechen. Hatte Augustinus die Geschichte des Christentums nur ganz summarisch behandelt, so forderte der Gedanke einer durchgehenden Entsprechung, daß auch die Kirchengeschichte genau so sorgfältig gegliedert wurde wie die Zeit vor dem Erscheinen Christi auf Erden. So entstehen bei Bonaventura zweimal sieben Zeitalter, die sich genau entsprechen:

1. Die Zeit von Adam bis Noah (*tempus naturae conditae*) entspricht der Zeit von Christus bis Clemens (*tempus collatae gratiae*), dem apostolischen Zeitalter,

2. die von Noah bis Abraham (*tempus culpae purgandae*) der von Clemens bis Silvester (*tempus baptismi in sanguine*), der Zeit der Christenverfolgungen,

3. die von Abraham bis Moses (*tempus gentis electae*) der von Silvester bis Leo (*tempus normae catholicae, sub quo datum est symbolum*), der Zeit der Dogmenfestsetzung,

4. die von Moses bis Samuel (*tempus legis statutae*) der von Leo bis Gregor (*tempus legis iustitiae*), der Zeit, in der die Kirche sich ihre Verfassung gab wie Moses den Juden das Gesetz,

5. die von David bis Ezechiel (*tempus regalis gloriae*) der von Gregor bis Hadrian (*tempus sublimis cathedrae, sub quo mutatum est imperium et divisum in Romam et Constantinopolim*); denn in diese Epoche fällt auch bei den Juden die Trennung des Reichs in das Königreich Israel unter Jerobeam und das Reich Juda unter Rehabeam.

6. die von Ozia bis Zorobabel (*tempus vocis propheticae*) der von Hadrian bis zur Gegenwart und bis zu einem Zeitpunkt in der Zukunft, den niemand bestimmen kann, (*tempus clarae doctrinae*),

7. die von Zorobabel bis Christus der Endzeit, die *a clamore angeli* beginnt und eine Zeit des Friedens und der Ruhe in Gott sein wird[1]).

Man sieht, wieviel Augustinisches, besonders in der Abgrenzung und Charakterisierung der biblischen Zeitalter, hier erhalten ist; man sieht aber auch, wie hier ein Grundgedanke Augustins nach seiner eigenen Konsequenz systematisch und vollständig zu Ende gedacht und am gegebenen Material erprobt wird. Es ist der platonische Gedanke[2]) einer in der Zeit verlaufenden Entwicklung, die einer in der Ewigkeit ruhenden Idee als ihrem Urbild folgt und immer, wenn sie von neuem beginnt, diese Idee als das ihr immanente Gesetz in sich enthalten muß. Daß es sich bei den strengen Parallelisierungen, die Spengler mit den Entwicklungen der einzelnen Kulturen vornimmt, im Prinzip um dasselbe handelt, wurde schon oben erwähnt. Wir könnten noch viele andere[3]) heranziehen, um

---

1) *Collationes in hexaemeron* XV u. XVI. Vgl. A. Dempf, a. a. O. S. 147f., H. Scholz, a. a. O. S. 163. — 2) Siehe oben S. 362f. — 3) Eine Übersicht über die Theorien vom Rhythmus in der geschichtlichen Entwicklung und von der zyklischen Wiederkehr von Entwicklungsreihen bis zu Lamprecht und Breysig hat Albrecht Wirth (Gang der Weltgeschichte, 1913) gegeben. In seinem Buche: Weltenwende, 1921, S. 82ff. führt er als Vertreter der Zyklentheorie an: Vico, Herder, Goethe, Jean Paul,



zu zeigen, daß ihre universalgeschichtliche Bearbeitung des historischen Materials nur mit Hilfe dieser Denkmethode möglich wurde.

Besonders charakteristisch für diese Art der Geschichtsschreibung ist es, daß sie nicht um der Sache und der Wahrheit selbst willen, sondern im unmittelbaren Gegenwartsinteresse betrieben wird. Wie Spengler den gesetzmäßigen Ablauf der Kulturen zu dem Zwecke erforscht, um zu zeigen, daß unsere eigene Kultur sich dem Untergange zuneigt[1]), so hat die Darstellung des Gesamtverlaufs der Weltgeschichte bei Augustinus denselben eschatologischen Sinn. Auch er will den Christen und den Heiden zeigen, daß die Menschheit vor dem Ende steht. Die Geschichte der entstehenden und vergehenden Kulturen dient nur dazu, an ihnen das für die Gegenwart Typische, das Paradigmatische hervorzuheben, so wie Fichte in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" die ganze Geschichte nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Anwendbarkeit auf die Gegenwart betrachtet.

In der mittelalterlichen und in der christlichen Geschichtsphilosophie überhaupt tritt diese Art der Geschichtsbetrachtung am deutlichsten an der Behandlung des Alten Testaments zutage, der wichtigsten Quelle, die dem christlichen Historiker für die ganze Zeit vor Christus zur Verfügung stand. Die ganze

---

Hegel, Fredegar Mone (Griechische Geschichte, 1859), Jacob Burckhardt, Nietzsche, Wilamowitz, Lamprecht, Breysig, Bethe, Kralik, Suksdorf (Eine kritische Stunde in der Entwicklungsgeschichte unseres Volkes, 1900), Kemmerich, Freiherr Stromer von Reichenbach, Pannwitz, die alle eine allgemeine Theorie der Entsprechungen aufstellten oder speziell die Entwicklung der griechisch-römischen Kultur mit dem Verlauf und dem gegenwärtigen Stand der europäisch-neuzeitlichen verglichen und parallel verlaufende Entwicklungsreihen aufgestellt haben. Hinzuzufügen wäre noch Hermann Schneider, der die Parallelisierung der Entwicklung der Weltreligionen (Religion und Philosophie, 1912, S. 102ff.) und der Weltkulturen (Philosophie der Geschichte, 2. Band, 1923, S. 82ff.) nächst Spengler am weitesten getrieben hat. — 1) Nicht viel anders steht es bei den Spengler verwandten modernen Geschichtsphilosophen. Hermann Schneider erklärt auf Grund des Ergebnisses seiner Parallelisierung, daß Engländer und Franzosen am Anfang des Greisenalters stehen, die Russen und die Deutschen aber noch „Kulturleistungen für ein paar hundert Jahre vor sich" haben. Albrecht Wirth erklärt (Weltenwende, S. 279): Spengler „meint, wir stehen im zweiten oder gar erst im dritten Jahrhundert v. Chr., stehen jedenfalls lange vor Cäsar. Er vergleicht den Weltkrieg mit Hannibal. Ich sage: Nein! Wir sind längst schon über Cäsar hinaus. Wir sind bereits in der Epoche des Septimius Severus und des Diocletian".

Geschichte des Volkes Israel wird als paradigmatisch, als typisch für die Geschichte des Christentums aufgefaßt. Der eigentliche Sinn der alttestamentlichen Schriften wird dabei ganz verdeckt, ja überhaupt nicht gesehen. Die Ergebnisse dieser Geschichtsphilosophie wurden fast zu Dogmen und machten ein sachliches Verstehen des Alten Testaments bis ins achtzehnte Jahrhundert, in manchen Kreisen bis auf den heutigen Tag unmöglich.

Der größte Teil der Geschichtsschreibung und der Geschichtsphilosophie des Mittelalters ist vom Interesse an der Gegenwart und der unmittelbar bevorstehenden Zukunft beherrscht und um der Eschatologie willen geschrieben. Die Geschichtsforschung soll dazu dienen, aus dem bisherigen Geschichtsverlauf den weiteren Ablauf der Ereignisse und vor allem das Ende zu bestimmen. Augustins Lehre von den sechs Weltaltern oder Welttagen, die den sechs Schöpfungstagen entsprechen und auf die als siebentes Zeitalter die Ewigkeit und der Sabbat Gottes folgt, erhält sich das ganze Mittelalter hindurch. Über die Dauer des gegenwärtigen, des sechsten Weltalters, das mit Christus beginnt, hatte Augustinus gesagt, daß es unbestimmt sei und dabei auf den Bibelspruch hingewiesen: „Es ist nicht eure Sache, die Zeit zu wissen, die der Vater gesetzt hat in seiner Macht.“[1]) Jetzt greift man über Augustinus auf die apostolischen Väter, besonders auf Barnabas und Irenäus zurück, um die Dauer dieses Welttages zu bestimmen. Die Berechnung gründete sich auf den Spruch: „Also auch der Himmel, der jetzt ist, und die Erde werden durch sein Wort gespart, daß sie zum Feuer behalten werden auf den Tage des Gerichts und der Verdammnis der gottlosen Menschen. Eins aber sei euch unverhalten, ihr Lieben, daß ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag.“[2]) Die sechs Schöpfungstage sind gleich sechstausend Jahren Geschichte; das letzte Jahrtausend hat mit Christus begonnen, und im Jahre 1000 wird der Weltuntergang erwartet.

Neben die Augustinische Teilung in sechs Zeitalter tritt die Gliederung der historischen Zeit nach der Dauer von vier großen Weltreichen, die aus der Chronik des Hieronymus entnommen wurde, der an die Stelle im Propheten Daniel anknüpfte: „Diese vier großen Tiere sind vier Reiche, so auf Erden kommen werden. Aber die Heiligen des Höchsten werden das Reich ein-

1) Apg. 1, 7. — 2) 2. Petr. 3, 8.

nehmen und werden es immer und ewiglich besitzen."[1]) Die Zeit der Herrschaft Babylons entspricht dem goldenen, die der Perserherrschaft dem silbernen Zeitalter; das Reich Alexanders fällt in die eherne, das Römerreich in die eiserne Zeit. Dieses Reich dauert noch jetzt und muß als heiliges römisches Reich deutscher Nation bis ans Ende als das eine Weltreich unter einem Hirten bleiben.

Aus Tertullian entnahm man die Teilung der Geschichte in vier Lebensalter der Menschheit: die Zeit des Gesetzes, der Propheten, des Erlösers und des Parakleten. Hugo von St. Victor unterschied die Zeitalter des Naturgesetzes, des positiven Gesetzes und der Gnade. Rupertus von Deutz zerlegte die ganze Geschichte in das Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, Joachim von Floris in das des Alten, des Neuen Testaments und des Evangelium aeternum. Aus diesen Gliederungen entstand die Lehre vom dritten Reiche, die ebenso nachhaltig wirkte wie die „chiliastische", die Lehre vom tausendjährigen Reiche. Nikolaus von Kues ließ die Lebensgeschichte Jesu sich in der Kirchengeschichte wiederholen. Jedes Lebensjahr des Herrn sollte gleich 50 Jahren der Kirche sein. Die Lebenszeit Jesu wurde dabei auf 33 Jahre angesetzt, und so erhielt er genau das Jahr 1650 als das letzte dieser Welt.

Neben alledem und mit ihm verbunden lebt der Glaube an den Kreislauf der Zeiten und die Wiederkehr des goldenen Zeitalters kurz vor dem Untergang der Welt ungeschwächt weiter. Das Material hierüber hat jetzt Alfred Doren[2]) gesammelt. Er faßt das Ergebnis seiner Forschung in folgenden Sätzen zusammen: „Zwar wurden nun die chiliastischen Zukunftshoffnungen von der offiziellen kirchlichen Lehre bald verworfen, die seit Augustin die allmähliche Entwicklung des von Jesu verheißenen Gottesreichs auf Erden und die Erziehung der Menschen zur Teilnahme an dessen Herrlichkeit durch Ausbreitung und innere Durchbildung der katholischen Kirche verkündete und allen Chiliasmus der Frühzeit, wie er vor allen Dingen im Glauben der Montanisten gipfelte und von Kleinasien aus noch im dritten Jahrhundert einen Siegeszug über die Welt antrat, verwarf. Aber er lebte trotzdem im Volke auch dann weiter, als die teuflische Macht der Urzeit, das römische Reich, ihren Frieden mit dem Christentum gemacht hatte, und flammt in Zeiten besonders starker Er-

1) Dan. 7, 17. — 2) Wunschträume und Wunschzeiten, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924—1925, erschienen 1927, S. 176ff.



regung immer wieder empor. Und er wird getragen und gestärkt durch jenen Lieblingsgedanken an einen von Gott gesandten und geweihten Retter, der, nun meist nicht mehr als Christus selbst gedacht, vor dem Eintritt der letzten Dinge, vor dem Auftreten des Antichrist und seiner Helfer, der Menschheit noch einmal eine Friedens-, Heils- und Segenszeit, die noch nicht Jenseits und kaum mehr Diesseits ist, bringen soll, während deren der Erdkreis, unter dem Zeichen des Erlösers und in seinem Namen geeint, eine Zeit letzter Euporie vor den bald einsetzenden Zuckungen des irdischen Todeskampfes genießen sollte; bis dann am Ende der letzte irdische Kaiser, durch die Niederlegung seiner Krone in Jerusalem an heiligster Stätte oder auch am dürren Baum germanischer Sagentradition, das Zeichen zum Eintritt der letzten Dinge geben würde. — Zugleich füllt sich die Vorstellung von der Aufgabe dieser letzten Glückszeit mit schärfer umrissenen zum Teil romantischen Inhalten: Zu den traditionellen, aus der Antike überkommenen Vorstellungen von dem Helden der Endzeit als dem Bringer des Weltfriedens, dem Überwinder politischer Zerspaltung, zu den christlichen Hoffnungen auf den einen Hirten und den einen Schafstall, auf die Befreiung des heiligen Grabes und die Einigung der Welt unter dem Zeichen des Kreuzes treten nun mehr und mehr auch Bilder eines kommunistisch friedlichen Gemeinschaftslebens, die eigentümlich aus Vorstellungen der biblischen Schöpfungsgeschichte, aus solchen der germanischen Urzeit, aus orientalischem Mythengut, endlich aus Erinnerungen an das Leben der jerusalemitischen Apostelgemeinde und aus gelegentlichen literarisch-antikisierenden Reminiszenzen gemischt sind, während die wachsenden politisch-sozialen Nöte des späteren Mittelalters wieder und wieder aufpeitschend hineinschlagen, und einzelne Bewegungen, wie vor allem die der Taboriten, zu Versuchen praktischer Verwirklichung eines kommunistischen Gottesreiches auf Erden durch die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen und Erlösten führen. Gegenüber Augustins ahistorischer Ausschaltung millenarischer Gedanken aus der christlichen Gedankenwelt hat Joachim von Fiore zwar auch die als häretisch erklärte Lehre vom tausendjährigen Reich der Frommen als Ziel aller irdischen Entwicklung verworfen, aber nur, um an deren Stelle die vom kommenden dritten, letzten Reich secundum spiritum zu setzen, um die Überwindung der christlichen Kirche (secundum filium bzw. litteram) durch ein reines Geistesreich der Erlösten zu verheißen; ein Reich der innerlich gewandelten und geläuterten,

vollkommenen Menschen, eines ordo monachorum, der den ordo clericorum ablösen, der der kirchlichen Institutionen und äußerlichen Gnadenmittel nicht mehr bedürfen, sondern eine ecclesia spiritualis an die Stelle der ecclesia militans setzen wird, so wie einst der erste status, das Reich secundum patrem (bzw. carnem), durch Christi Erscheinen überwunden worden war. Und so wird man auch Dantes Veltro und seinen festen Glauben an einen kommenden welterlösenden Friedenskaiser ebenso in diesen Zusammenhang hineinstellen dürfen, wie die durch Burdachs Forschungen erstmalig erschlossenen ekstatischen Hoffnungen auf eine geistig-nationale Erneuerung Italiens, auf die Aufrichtung eines in Rom gipfelnden geistigen Imperiums über die Menschheit, in dem weltliche und geistliche Herrschaft in einem neuen „olympischen" Reiche, in einem vergeistigten „ordo Melchisedek", verschmolzen werden sollen; den Traum Rienzos und derer, die, wie Petrarca, zeitweilig an seine Erfüllung und damit an eine Wiederkehr des goldenen Zeitalters glaubten. Allerlei Propheten treten auf und verkünden sich selbst oder andere als Träger und Helden der unmittelbar bevorstehenden glücklichen Endzeit."

Wir sehen auch hier, wie die Denkform stärker ist als die Erfahrung[1]). Die Kreisdenker stehen immer kurz vor dem Untergang der alten Welt und dem Anbruch des neuen Aions, ob sie nun wie Hesiod im frühesten Altertum, wie Paulus und Simon Magus im ersten christlichen Jahrhundert, wie die Chiliasten im Mittelalter oder wie die „Ernsten Bibelforscher"[2]) in unserer Gegenwart leben. Wenn das erwartete Ereignis nicht eintritt,

1) Siehe hierzu oben S. 340. — 2) Die Sekte der sogenannten Ernsten Bibelforscher, die sich zuerst „Millenniums-Tages-Anbruchsleute" nannten, umfaßt heute über 80000 Mitglieder. Nach ihrer Lehre zerfällt die ganze Geschichte auf Grund von 2. Petr. 3, 6f. in drei Zeitalter: 1. Die Geschichte der Menschheit bis zur Sintflut, 2. die Zeit der argen Welt, die in drei Teile zerlegt wird: a) das patriarchalische, b) das jüdische, c) das christliche Zeitalter; dieses ist 1874 zu Ende gegangen, und die dritte Zeit, die Zeit der Ernte hat begonnen. 1874 kam Christus, von der Welt unbemerkt, wieder; nach 40 Jahren sollte er sichtbar erscheinen. Als er 1914 nicht erschien, wurde sein Erscheinen auf 1925 verschoben. Jetzt ist das Jahr 1930 als das entscheidende Jahr in Aussicht genommen. Er wird dann mit den Überwindern dieses Zeitalters die Welt richten. Mit dem Anbruch des Millenniums erfolgt die Auferstehung der Toten. Die Unverbesserlichen erleiden dann den zweiten Tod. Die anderen werden auf einer wiederhergestellten Erde in Vollkommenheit leben. Man sieht, daß der stoische, von Origenes übernommene Gedanke der Apokatastasis noch heute in einem mindestens ebenso großen Kreise von Menschen lebendig ist, und zwar mit allem, was zu ihm gehört.

so stört das ihren Glauben nicht im geringsten. Der errechnete Zeitpunkt wird weiter und weiter hinausgeschoben, aber die Theorie als solche bleibt erhalten.

Aber nicht nur die Mystik hat eine so zähe Lebenskraft, auch der aufklärerische Rationalismus, wie er in der Antike besonders von Demokrit, den Sophisten und den Epikureern vertreten wurde, bricht immer wieder durch. Er ist seinem Wesen nach unhistorisch und hat für die Natur mehr Interesse als für die Geschichte. Eine Geschichtsphilosophie dieser Denkform finden wir im eigentlichen Mittelalter nicht. Erst in der Renaissance ersteht in Macchiavelli ein Denker, der, völlig unberührt von mystischen Gedankengängen, die Weltgeschichte überblickt und nach dem in ihr sich offenbarenden Gesetz sucht.

Religion hat für ihn keinen Eigenwert, sie ist wie bei dem Sophisten Kritias und bei Lucrez nur ein Erfindung kluger Staatsmänner zur möglichst mühelosen Beherrschung der Massen. Die Leistungen der christlichen Religion sind vom politischen Standpunkt aus betrachtet verderblich: „Sie läßt uns die Ehre der Welt geringer schätzen und macht uns darum sanfter und milder. Die Alten aber hielten diese Ehre für das höchste Gut und darum waren sie in ihren Taten und Opfern kühner. Die alte Religion sprach überdies nur die Menschen selig, die weltlichen Glanzes voll waren, wie Führer der Heere und Lenker der Staaten. Unsere Religion hat mehr die demütigen und beschaulichen Menschen verklärt als die handelnden. Sie hat das höchste Gut in die Demut, in die Niedrigkeit und die Verachtung des Irdischen gesetzt, die alte setzte es in Geistesgröße, Körperstärke und alles, was sonst geeignet ist, die Menschen recht tapfer zu machen. Unsere Religion verlangt die Stärke mehr zum Leiden als um eine tapfere Tat zu vollbringen. So ist die Welt zur Beute von Bösewichtern geworden, die mit Sicherheit über sie schalten können, weil die Menschen, um ins Paradies zu kommen, mehr darauf bedacht sind, ihre Mißhandlungen zu erdulden, als sie zu rächen." Wir sehen schon aus diesen Worten, daß Macchiavelli sich an eine ganz andere Art von Menschen wendet, von denen er verstanden sein will, als es die christlichen Geschichtsphilosophen waren, die wir bisher kennen lernten. Sein Blick ist nicht auf das Ende der Welt und auf die „letzten Dinge" gerichtet: „Wer im politischen Leben das Erste vernachlässigt und sich nur auf das Letzte richtet, schafft sich den Untergang, nicht die Erhaltung"[1].

1) Principe, 15.

Rechnet die mystische Geschichtsauffassung vor allem mit einer inneren Umwandlung des Menschen, mit einem geistigen Prozeß, durch den der Geschichtsverlauf so gestaltet wird, daß diejenigen, die diesen Prozeß in ihrem Inneren vollzogen, schließlich als die Kinder Gottes das Erdreich besitzen werden, so kennt Macchiavelli eine solche Wandlungsfähigkeit des Menschenherzens nicht. Er rechnet mit einer sich immer gleichbleibenden Menschennatur: „Um vorauszusehen, was sein wird, muß man betrachten, was gewesen ist. Denn die handelnden Personen auf der großen Bühne der Welt, die Menschen, haben stets dieselben Leidenschaften, und so muß dieselbe Ursache stets dieselbe Wirkung hervorbringen.“[1] „Es ist in der Geschichte immer gleichförmig zugegangen, und es ist ebensoviel Gutes wie Schlimmes in ihr gewesen, nur nach den Zeiten verschieden und auf die Landschaften verteilt.“[2] An die Stelle der religiösen Teleologie setzt Macchiavelli die Kausalität und das Naturgesetz, nach dem auf gleiche Ursachen gleiche Wirkungen folgen müssen. Im Anschluß an Polybius wird der Geschichtsverlauf induktiv aus der Geschichte Roms und Athens abgelesen. Wie die Herden dem stärksten Büffel folgen, so auch die Völker im Urzustand. Der Stärkste setzt das Recht fest, das gelten und den Staat erhalten soll. Die Herde verlangt selbst nach Gesetzen und Strafen, um sich vor der Willkür der Mächtigen zu schützen. Sie wählt sich bald nicht mehr den Stärksten, sondern den Klügsten und Gerechtesten. Der „erfindet“ zugleich die Religion. Auf die Monarchie folgt die Aristokratie, dann die Oligarchie, auf diese die Demokratie, die sich in Anarchie auflöst; nur ein Tyrann kann der Anarchie Herr werden, und so kehrt die ganze Entwicklung schließlich wieder zur Monarchie zurück. Die Geschichte lehrt ferner, daß die guten Verfassungen immer von kurzer Dauer sind, die schlechten dagegen sich lange erhalten. Das historische Gesetz aber läßt sich folgendermaßen formulieren: „Die Kraft erzeugt Ruhe, die Ruhe Müßigkeit, diese Unordnung; und ebenso entsteht aus der Zerrüttung Ordnung, aus Ordnung Kraft, aus dieser Ruhm und gutes Glück.“ Nicht von Innen, sondern von außen, mit den Mitteln der Gewalt und der Klugheit soll Italien aus der Zerrüttung zur Ordnung, aus der Anarchie zur Monarchie zurückgeführt werden. Gewiß ist auch dieser Prozeß ein Kreislauf, aber hinter ihm steht keine tiefsinnige Metaphysik. Der Herrscherwille setzt dem historischen Prozeß

1) Discorsi, III, 43. — 2) Discorsi, I, 39.

das letzte Ziel. Zur Virtu des Herrschers aber gesellt sich die Fortuna, die der Fürst haben muß. Sie ist das einzige nicht durch den menschlichen Willen und die persönliche Klugheit beherrschbare Element; aber sie ist ein Weib, bei dem der Stürmische mehr erreicht als der Bedächtige. Der Wille zur Macht, der im Geschichte gestaltenden Politiker lebt, ist selbst eine elementare Naturkraft. So folgt Machiavellis Geschichtsphilosophie ganz dem Vorbilde der Naturwissenschaft. Wie in der Natur nach dem Naturgesetz immer das Gleiche geschieht, so auch in der Geschichte. Der Gedanke eines geradlinigen Fortschritts, der sich schon in der Antike mit der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Geschichte verband, liegt dem Denken Macchiavellis noch fern. Er tritt erst wieder auf bei Giovan Battista Vico.

Seine geschichtsphilosophischen Gedanken entwickeln sich aus einer Kritik der Philosophie Descartes, die, allein auf mathematische Prinzipien gegründet, zur Erfassung historischen Werdens ungeeignet war. Descartes lehnte jede Autorität und jedes Sichstützen auf Überlieferungen ab. Aus wenigen unmittelbar evidenten Erkenntnissen leitete er alles übrige nach mathematischer Methode ab. Die Wahrheiten der Mathematik aber zeichnen sich dadurch aus, daß der Mensch alles, was durch Mathematik erkannt wurde, auch „machen" kann. Er kann die mathematischen Größen konstruieren und vor dem Auge entstehen lassen. Das schöpferische Tun ist also der Ursprung des Seins und der Wahrheit. Die Wahrheiten der Mathematik aber sind imaginär und fingiert; sie sind einer exakten Anwendung auf die physische Welt nicht fähig. Die Natur können wir nicht nachschaffen. Anders steht es in der Geschichte und innerhalb des Lebens in der menschlichen Gemeinschaft. Hier gibt es auch eine deduktive Wissenschaft, die wir zugleich in die Tat umsetzen und verwirklichen: Das Recht, das Vico am römischen Recht mit Hingabe studiert hat. Das Recht gipfelt im Staate. Recht und Staat sind der Ausdruck des Lebens der Nationen. Da das Recht ebenso wie die Mathematik eine freie Schöpfung des Geistes ist, muß seine Entwicklung der Entwicklung des menschlichen Geistes entsprechen. Wie vollzieht sich aber der Prozeß geistigen Lebens? Zuerst empfinden die Menschen bloß, ohne bewußt wahrzunehmen. Dann haben sie Wahrnehmungen, aber noch mit getrübter und erregter Seele. Endlich überlegen sie mit klarem Verstand. Daher gibt es drei Stufen der geistigen Entwicklung: die Stufe der Sinnlichkeit, die der Phantasie und die der voll entwickelten Vernunft.

Ihnen entsprechen drei Stufen der Menschheitsentwicklung, die im Gesamtbewußtsein der Menschheit vorgebildet sind und die jedes Volk zu durchlaufen hat: 1. Die Zeit der Götter, in der durch ein Trugspiel der Einbildungskraft der Sinne die toten Körper als durch Götter belebte Substanzen betrachtet werden, 2. die Zeit der Heroen, in der durch die Phantasie Menschen über das Menschenmaß hinausgehoben werden, 3. die Zeit der einsichtigen, aber auch bescheidenen Menschenvernunft, die allein vernünftige Einsicht, Gewissen und Pflicht als ihr Gesetz anerkennt. Dementsprechend treten in der Geschichte drei aufeinander folgende Formen des Rechts und des Staates auf: In der Götterzeit gilt das Priesterrecht, und ihm entspricht die Staatsform der Theokratie. In der Heroenzeit gilt das Faustrecht, und ihre Staatsform ist die Aristokratie. In der Menschenzeit herrscht das Vernunftrecht, der Staat ist eine Monarchie im Sinne eines aufgeklärten Despotismus. Die geistige Entwicklung schreitet dabei fort von der Poesie zur Verständigkeit, von der Bilderschrift über die Symbolsprache zur Volkssprache. Dem Ganzen liegt ein göttlicher Plan zu Grunde, eine Uridee des Entwicklungsablaufes im Platonischen Sinne. Aber dieser Plan hat nichts mit dem Entwicklungskreis zu tun. Es handelt sich nicht um einen Absturz aus ursprünglicher Vollkommenheit und Göttlichkeit und um einen Regressus zu Gott zurück, sondern um eine ständig aufsteigende Fortschrittslinie. Die Menschheit stammt von nachsintflutlichen Tierwesen ab und entwickelt sich weiter zu immer höheren Lebensformen. Was diese Entwicklung treibt, ist der ihr innewohnende Geist, der durch die Vorsehung unter dieses Entwicklungsgesetz gestellt ist. Wir finden hier den Fortschrittsgedanken in seiner vollen Entfaltung aber noch wird er metaphysisch und religiös begründet.

Anders steht es dagegen in der französischen Aufklärung. Hier fallen alle metaphysischen Begründungen fort. Montesquieu erklärt die Staatsformen und die Gesetze aus der „natürlichen“ Eigenart der Völker und diese wieder aus der geographischen Beschaffenheit des Landes und aus seinem Klima. Turgot sieht den Fortschritt der Entwicklung in den drei Stadien, die sie zu durchlaufen hat, dem theologischen, dem metaphysischen und dem naturwissenschaftlichen, in dem alles Religiöse und Metaphysische als überwundener Standpunkt gilt. Voltaire versteht unter „philosophie de l'histoire“ die aufgeklärte Geschichtsbetrachtung, die allein die historische Wahrheit ermitteln kann. Sie wird dadurch gewonnen, daß man aus den Quellen alles, was

den Naturgesetzen widerspricht, als mittelalterliche Fabelei ausschaltet; was dann übrig bleibt, ist die unverfälschte Wahrheit. Den Gipfel der französischen Geschichtsphilosophie der Aufklärung stellt Condorcets „Skizze eines geschichtlichen Gemäldes der Fortschritte des Menschengeistes" dar. Er unterscheidet zehn Epochen der Entwicklung von der Urzeit bis zur Gründung der Stammesgemeinschaften, von da bis zur Entstehung des Ackerbaues, dann zur Erfindung der Buchstabenschrift, zur Begründung der eigentlichen Wissenschaft, und so weiter. Die neunte Epoche endet mit der Gründung der französischen Republik. 1793 beginnt die zehnte und letzte, in der die freiheitlichen Ideale des 18. Jahrhunderts verwirklicht werden; denn der von Natur gut geschaffene Mensch ist unendlicher Vervollkommnung fähig. Sein wahres Glück besteht im freien Waltenlassen seiner Vernunft. Die französische Revolution hat hiermit den Anfang gemacht: „Nicht ein Volk hat seine Ketten zerbrochen, die Freunde der Vernunft in allen Völkern haben einen großen Sieg errungen, das sichere Vorzeichen eines allgemeinen Triumphes. — Das Reich der Wahrheit naht. Nie ist die Pflicht, sie zu sagen, dringlicher gewesen, weil es nie nützlicher gewesen ist." Der Fortschritt aber ist zu beschleunigen durch die Erziehung. So verlangt Condorcet in seinem „Entwurf einer Nationalerziehung" die Beseitigung aller Klassenunterschiede im Bildungswesen, die Unabhängigkeit der Wissenschaft und der Erziehung von allen staatlichen und kirchlichen Gewalten, die Fortbildung der Erwachsenen, besonders des weiblichen Geschlechts, und die Ersetzung der religiösen Unterweisung durch den Moralunterricht.

Unter den Aufklärern stellt Jean Jacques Rousseau einen gebrochenen Typus dar. Seine halb mystisch-romantische, halb rationalistisch-aufklärerische Natur spiegelt sich auch in seiner Geschichtsphilosophie wieder. Wie die Aufklärer ist er überzeugt von dem Werte und der Allmacht der menschlichen Vernunft. Wie sie schließt er jede metaphysische Erklärung des Geschichtsverlaufs aus. Es ist alles sehr „natürlich" und sehr menschlich zugegangen. Mit ihnen teilt er das Vertrauen auf die Wirksamkeit der Erziehung durch die Entbindung des vernünftigen Denkens, wodurch ein neues Geschlecht und eine neue Zeit heraufgeführt werden sollen. Was ihn aber von der Aufklärung unterscheidet, ist die Ablehnung des Fortschrittsgedankens im üblichen Sinne, die Entgegensetzung von Natur und Kultur, wobei die Natur als das Wertvolle, die Kultur als deren dialektischer

Gegensatz, als Verfall und Entartung, aufgefaßt wird. Hieraus ergibt sich die Umbiegung der Fortschrittslinie zum Kreis: von der Natur zur Kultur, aus der Kultur zurück zur Natur. Wie aber sieht die Natur aus, mit der der historische Prozeß beginnt, und zu der er wieder zurückkehrt? Rousseau verzichtet von vornherein darauf, den Naturzustand der Menschen, den er als Ideal hinstellt, aus historischem Tatsachenmaterial zu erforschen. Er treibt keine Völkerkunde und studiert nicht das Leben der Primitiven. Er stützt sich bei seiner Schilderung auch nicht auf eine Offenbarungsurkunde wie etwa die Bibel mit ihrer Beschreibung des Lebens im Paradiese. Der Naturmensch wird vielmehr konstruiert durch ein rein rationales Verfahren. Der Mensch, so wie ihn Rousseau in der gegenwärtigen Gesellschaft kennen gelernt hat, wird aufgefaßt als eine arithmetische Summe von Eigenschaften. Zieht man von diesen Eigenschaften alle die ab, die er der Gesellschaft und der Kultur verdankt, so erhält man den reinen Naturmenschen. Dabei handelt es sich nicht um einen Menschen aus diesem oder jenem historisch gewachsenen Volke, sondern um den „Homme en général", eine reine Abstraktion, an der die gedankliche Arbeit vorgenommen wird: „Wenn ich nun das so beschaffene Wesen aller nicht natürlichen Gaben entkleide, die es empfangen konnte, und aller künstlichen Fähigkeiten, die es sich im Laufe einer künstlichen Entwicklung erwerben konnte; wenn ich es — mit einem Worte — betrachte, so wie es aus den Händen der Natur hervorgehen mußte, sehe ich ein Tier vor mir, weniger stark als die einen, weniger geschickt als die andern, aber, alles in allem, am vorteilhaftesten von allen organisiert. Ich sehe es, wie es unter einem Eichbaum ausruht, wie es am ersten besten Bach seinen Durst löscht, wie es sein Lager findet am Fuße desselben Baumes, der ihm seine Nahrung geliefert hat; und damit sind seine Bedürfnisse befriedigt".[1]) Alles übrige am Menschen ist Werk der Gesellschaft und der Kultur. Der Naturmensch ist daher nicht wie in der Mystik der Inbegriff aller Vollkommenheit; er hat bei Rousseau überhaupt keine positiven, sondern nur lauter negative Eigenschaften, da er selbst aus lauter Negationen entstanden ist. Der Urmensch hat kein Eigentum. Er braucht kein Werkzeug. Er ist niemandem feindlich gesinnt; denn er braucht die Tiere nicht zu fürchten, weil er sie kennt, und mit den Mitmenschen Händel anzufangen, dazu fehlt ihm jeder Grund. Er hat keine

1) Oeuvres compl. 1, S. 245.

Sprache, sondern nur den „Cri de la nature". Er hat keine Leidenschaften. Er kennt auch die Liebe nicht; denn er befriedigt sich an der ersten besten, um sie dann wieder zu verlassen, ohne sie und seine Kinder zu kennen. Er hat keine Ideen, sondern nur den Trieb, sich zu vervollkommnen. Dieser Trieb ist das einzige Positive, mit ihm aber beginnt bereits die Entwicklung von der Natur zur Kultur. So wird der „Entwicklungskreis" bei Rousseau gänzlich seines eigentlichen metaphysischen Gehaltes beraubt, in seinem Wesen mißverstanden und durch die Übersetzung in eine andere Denkart entstellt.

Reine Typen der Fortschrittslinie stellen dagegen die geschichtsphilosophischen Theorien der englischen Aufklärer dar. Francis Bacon stellt der mittelalterlichen Weltanschauung den Satz gegenüber: „Wissen ist Macht" und er meint dies ganz im Sinne des Lucrez:

Als vor den Blicken der Menschen das Leben schmachvoll auf Erden
Niedergebeugt von der Last schwerwuchtender Religion war,
Die ihr Haupt aus des Himmels erhabenen Höhen hervorstreckt
Und mit greulicher Fratze die Menschheit furchtbar bedräuet,
Da erkühnte zuerst sich ein Grieche, das sterbliche Auge
Gegen das Scheusal zu heben und kühn sich entgegenzustemmen.
Nicht das Göttergefabel, nicht Blitz und Donner des Himmels
Schreckt ihn mit ihrem Drohn. Nein um so stärker nur hob sich
Höher und höher sein Mut. So wagt er zuerst die verschlossenen
Pforten der Mutter Natur im gewaltigen Sturm zu erbrechen.
Also geschah's. Sein mutiger Geist blieb Sieger, und kühnlich
Setzt er den Fuß weit über des Weltalls flammende Mauern,
Und er durchdrang das unendliche All mit forschendem Geiste.
Dorther bracht er zurück als Siegesbeute die Wahrheit[1]).

Das Wissen dient bei Bacon dem Nutzen der Menschen, der Erleichterung ihres Lebens, der Vermehrung der Genüsse und der Linderung der Leiden. Die Naturwissenschaft soll die Naturkräfte erschließen, sie beherrschen, das menschliche Leben ver-

1) Lukrez, Von der Natur, übersetzt von Hermann Diels, 1924, S. 3.

längern und die Krankheiten bekämpfen. In seiner neuen Logik will er eine „ars inveniendi“ begründen, die Kunst planmäßigen Erfindens und Entdeckens. In der „Nova Atlantis“ zeigt er das Ideal, dem der wissenschaftliche Fortschritt entgegeneilt, in der Beschreibung des Lebens eines kleinen, auf einer abgeschlossenen Insel lebenden Volkes, das sein Dasein den wissenschaftlichen Prinzipien entsprechend eingerichtet hat. Es steht unter der Leitung der „Väter aus dem Hause Salomonis“, die unablässig bemüht sind um die „Erkenntnis der Endursachen und der Bewegungen der inneren Kräfte der Natur und die möglichste Erweiterung der Grenzen menschlicher Herrschaft“. Sie erreichen ihre Erfolge durch planmäßiges Experimentieren, Erfinden und Forschen. Sie bauen am „Schatzhaus des Wissens“. Sie entwickeln eine noch nie dagewesene Technik und statten die Insel mit allen „modernen“ Einrichtungen aus. Die Bürger sind natürlich restlos glücklich, weil sie Wagen ohne Pferde, Schiffe ohne Segel und Flugmaschinen haben.

Thomas Hobbes geht vom Urzustand der Menschen aus, den er wie Demokrit, Epikur und Lucrez als ein rein animalisches und triebhaftes Vegetieren darstellt, das nur dem Trieb der Selbsterhaltung und dem eigenen Nutzen folgt. Der Normalzustand ist der Krieg aller gegen alle, in dem allein das Recht des Stärkeren entscheidet. Durch Furcht und Vernunft haben die Menschen die Möglichkeit, aus diesem Zustand beständiger Unsicherheit herauszukommen und an die Stelle des Kampfes den Frieden zu setzen. Sie leisten gegenseitig auf einen Teil ihrer Rechte Verzicht und unterwerfen sich freiwillig einer Obrigkeit, die den durch vernünftige Einsicht geschlossenen Vertrag mit Gewalt und Zwang aufrecht erhält. Der Egoismus bleibt die Grundlage alles menschlichen Handelns, da der Mensch nur egoistischer Triebe fähig ist. Dem Staate kommt es zu, diesen Egoismus zum allgemeinen Nutzen zu verwenden. Hierzu ist bei der egoistischen Veranlagung aller eine unumschränkte Staatsgewalt nötig, ein aufgeklärter Despot, der keine andere Norm als die Vernunft und das Naturrecht anerkennt, diese aber unumschränkt durchsetzt. Hierzu braucht er als Mittel die Erziehung. Er wird auch die Religion nicht verschmähen, wenn sie zur Besserung und leichteren Beherrschung der Untertanen etwas beiträgt, und sie als „konzessionierten Aberglauben“ dulden. Diese Gedanken beherrschen die englische Aufklärung, und wir finden sie hier bei den verschiedensten Denkern in mannigfachen Abwandlungen und Milderungen, aber doch im Prinzip immer dieselben, wieder.

Wie diese Gedanken der französischen und englischen Aufklärung auf Deutschland herüberwirken, braucht hier im einzelnen nicht ausgeführt zu werden. Sie treffen hier auf Geister der verschiedensten Struktur. Sie treffen vor allem in Herder auf ihren entschiedensten Gegner und Kritiker und in Kant auf ihren gewissenhaftesten Verarbeiter und Neubegründer.

Der Sinn der Geschichte ist für Herder, der vor allem Hamanns Gedankensplitter aufgreift, das tiefste Problem, mit dem immer von neuem gerungen werden muß. Er kämpft besonders gegen die schematisierende Methode der Aufklärer und aller Rationalisten, die „alles an ein paar Nägeln aufhängen wollen“.[1]) Geschichte hat einen Sinn, aber nicht den kleinen Sinn, den ein menschliches Individuum erfassen kann. Wir erschauen den Sinn nur in Fragmenten „durch Öffnungen und Trümmer einzelner Szenen“. Spenglers Kategorie des Schicksals taucht hier zum ersten Male auf, daß „alles große Schicksal von Menschen unüberdacht, ungehofft, unbewirkt“ ist und wir Menschen auf dem „großen Rade des Verhängnisses nur wie Ameisen kriechen“. Das Ganze mag uns als ein wirres Labyrinth erscheinen, es ist aber doch „Palast Gottes, zu seiner Allerfüllung, vielleicht zu seinem Lustanblick, nicht zu deinem“. Die Aufklärer legten ihre Maßstäbe an die Geschichte an und maßen die Vergangenheit an ihrem Ideal reiner Vernünftigkeit. Daraus ergab sich eine subjektive Wertung der Zeitalter. Der Orient erschien als die Zeit des finsteren und rohen Despotismus, das Mittelalter als die dunkle Zeit des Aberglaubens; nur die Antike und die in der Gegenwart anbrechende Zeit der Aufklärung wurden hoch bewertet. Herder fordert Verständnis für jede Zeit und jedes Volk. Kein Volk ist glücklicher zu preisen als das andere: „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich“. Nicht von außen, von unserem Standpunkt aus sind Wertmaßstäbe an die Geschichte anzulegen. Die großen Zusammenhänge und die leitenden Ideen sind aus dem Gesamtmaterial und der verwirrenden Fülle der Einzelheiten selbst durch Intuition zu gewinnen. Er weiß auch schon, daß die Fachwissenschaft sich gegen die großen Ideen sträubt und jeden herausgearbeiteten Grundzug sofort mit zahlreichen Einwendungen und Ausnahmen widerlegt. Diesen Gelehrten ruft er zu: „Kanns ein allgemeines

---

1) Dieses und die folgenden Zitate entstammen sämtlich der Jugendschrift Herders: „Auch eine Philosophie der Geschichte“, in der sie leicht aufgefunden werden können.

Bild ohne Untereinander- und Zusammenordnung, kanns eine weite Aussicht geben ohne Höhe? Wenn du das Angesicht dicht an dem Bilde hältst, an diesem Spane schnitzelst, an jenem Farbenklümpchen klaubest: nie siehest du das ganze Bild — siehest nichts weniger als das Bild! Und wenn dein Kopf von einer Gruppe, in die du dich vernarrt hast, voll ist, kann dein Blick wohl ein Ganzes so abwechselnder Zeitläufte umfassen? ordnen? sanft verfolgen? bei jeder Szene nur Hauptwirkung absondern? die Verflößungen still begleiten? und nun — nennen! Kannst du aber nichts von alle dem: die Geschichte flimmert und fackelt dir vor den Augen! ein Gewirr von Szenen, Völkern, Zeitläuften — lies erst und lerne sehen! Übrigens weiß ich's, wie du, daß jedes allgemeine Bild, jeder allgemeine Begriff nur Abstraktion sei — der Schöpfer allein ists, der die ganze Einheit, einer, aller Nationen, in aller ihrer Mannigfaltigkeit denkt, ohne daß ihm dadurch die Einheit schwinde." Und so fordert Herder, man müsse „in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte gehen und sich in das alles hineinfühlen".

Diesen Prinzipien entsprechend hätte nun Herder die Geschichte einer jeden Nation und ihrer Kultur für sich darstellen und ihre besondere Entwicklungsidee herausarbeiten müssen. Er tut dies auch, aber nicht ohne die einzelnen Entwicklungsreihen zu einer Gesamtentwicklung der ganzen Menschheit miteinander zu verbinden. Der Orientale gilt ihm als das unmündige Kind, der Grieche als der schöne Jüngling, der Römer als der gefestigte Mann. Auf den Greis, der nun folgen müßte, warten wir vergebens. Mit den Germanen beginnt eine neue Epoche der Jugend. Ein anderes Bild tritt auf: der Baum, der im Mittelalter sein krauses Astwerk entfaltet. Dann kommt nicht eine verstehende Darstellung, sondern eine scharfe Kritik der neueren Zeit, die aber nur als Übergangszeit gewertet wird. Unmittelbar nach ihr soll die Menschheit die Höhe ihrer Gesamtentwicklung erklimmen. Die Fortschrittsidee bricht durch die ursprüngliche Konzeption siegreich durch. Doch an der ungleich verteilten Liebe, mit der Herder die einzelnen Zeitalter behandelt, spürt man, daß er der Geschichtskonstruktion des Gedankenkreises näher steht als der rationalistischen Fiktion einer aufsteigenden Fortschrittslinie. Der patriarchalischen Urzeit, dem „goldenen Zeitalter der kindlichen Menschheit" gehört seine Liebe ebenso wie die aller Kreisdenker, die diese goldene Zeit verherrlichten und ihre Rückkehr ersehnten. Der von den Aufklärern so verschriene Despotismus des Orients ist ihm die „heilsame Vaterautorität"

verbunden mit kindlichem Religionsgefühl. Er ruft dem Aufklärer zu: „Wie töricht, wenn du diese Unwissenheit und Bewunderung, diese Einbildung und Ehrfurcht, diesen Enthusiasmus und Kindersinn mit den schwärzesten Teufelsgestalten deines Jahrhunderts, Betrügerei und Dummheit, Aberglaub und Sklaverei brandmarken, dir ein Meer von Priesterteufeln und Tyrannengespenstern erdichten willst, die nur in deiner Seele existieren! Wie tausendmal mehr töricht, wenn du einem Kinde deinen philosophischen Deismus, deine ästhetische Tugend und Ehre, deine allgemeine Völkerliebe voll toleranter Unterjochung, Aussaugung und Aufklärung nach hohem Geschmack deiner Zeit großmütig gönnen wolltest! Einem Kinde? O du das ärgste, törichtste Kind! und raubtest ihm damit seine bessre Neigungen, die Seligkeit und Grundfeste seiner Natur; machtest es, wenn dir der unsinnige Plan gelänge, zum unerträglichsten Dinge der Welt — einem Greise von drei Jahren.“ Der diametrale Gegensatz zu diesem unschuldsvollen Kindszeitalter der Menschheit ist die neuere Zeit, die in der unmittelbaren Gegenwart gipfelt. Sie verfällt der härtesten Kritik und stellt den Tiefpunkt der ganzen Entwicklung dar. Der Stolz des Jahrhunderts, das Freidenken, ist seine greisenhafte Schwäche: „Das liebe, matte, ärgerliche, unnütze Freidenken, Ersatz für alles, was sie vielleicht mehr brauchen — Herz! Wärme! Blut! Menschheit! Leben! Nun rechne ein jeder. Licht unendlich erhöht und ausgebreitet: wenn Neigung, Trieb zu leben ungleich geschwächt ist! Ideen von allgemeiner Menschen-, Völker-, und Feindesliebe erhöht: und warmes Gefühl der Vater-Mutter-Kindes-Freudesneigungen unendlich geschwächt! Grundsätze der Freiheit, Ehre, Tugend so weit verbreitet, daß sie jeder aufs hellste anerkennet, daß in gewissen Ländern sie jedermann bis zum Geringsten auf Zung und Lippen hat — und jeder von ihnen zugleich mit den ärgsten Ketten der Feigheit, Schande, Üppigkeit, Kriecherei und elender Planlosigkeit gebunden. Handgriffe und Erleichterungen unendlich verbreitet — aber alle die Handgriffe gehen in der Hand eines oder etlicher zusammen, der allein denkt: der Maschine ist die Lust zu leben, zu wirken, menschlich edel und guttätig, vergnügt zu leben, verschwunden: lebt sie mehr? Im ganzen und im kleinsten Teile, der einzige Gedanke des Meisters. Ist dies nun das schöne Ideal vom Zustande, zu dem wir durch alles hingebildet sind, das sich immer weiter in Europa ausbreitet, das in alle Weltteile hinschwimmt und alles polizieren will, zu sein, was wir sind — Menschen? Bürger eines Vaterlandes? Wesen

für sich etwas zu sein in der Welt? Vielleicht! wenigstens und gewiß aber allesamt nach Anzahl, Bedürfnissen, Zweck und Bestimmung politischer Kalkül: jeder in der Uniform seines Standes, Maschine! Da stehen nun jene glänzenden Marktplätze zur Bildung der Menschheit, Kanzel und Schauplatz, Säle der Gerechtigkeit, Bibliotheken, Schulen und ja insonderheit die Kronen aller: illustre Akademien! In welchem Glanz! zum ewigen Nachruhm der Fürsten! Zu wie großen Zwecken der Bildung und Aufklärung der Welt, der Glückseligkeit der Menschen! herrlich eingeweiht — was tun sie denn? was können sie tun? — sie spielen!" So fühlt sich Herder wie der Mystiker auf dem tiefsten Punkte der Entwicklung, und ebenso erhebt er von dort den Blick in eine lockende Zukunft, in der alles wieder gut werden soll, in das Zeitalter der Humanität, der Herausbildung des eigentümlich Menschlichen aus dem tierischen Wesen, der Bildung des Menschen „zur Vernunft und zur Freiheit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde". In seinen „Ideen" nimmt er die Jugendgedanken wieder auf und führt sie in vertiefter Auffassung weiter aus. Hinzu kommt vor allem die enge Bindung des Menschen an die Natur. Der Mensch stellt sich der Natur nicht entgegen, sondern er wächst unmittelbar aus ihr hervor. Naturentwicklung und Menschheitsentwicklung sind nicht prinzipiell, sondern nur graduell voneinander verschieden. Beide Entwicklungsreihen ergänzen sich zu einem umfassenden Ganzen.

Herder war kein konstruktiver Geist. Die Fülle der Gesichte hat er nicht zu bändigen und einem Hauptgedanken zu unterwerfen vermocht. Alles brodelt durcheinander, und er ist nicht einseitig genug, das der Grundkonzeption Heterogene auszuscheiden und ein klares, eindeutiges Bild zu schaffen. Was er als unvollendetes, nicht durchkonstruiertes Werk liegen ließ, nahm erst Hegel wieder auf, um aus ihm ein neues Ganzes zu formen, das in vielem Herders Geist atmet.

Das Gegenstück zu Herders Geschichtsphilosophie lieferte Kant, dessen geschichtsphilosophische Gedanken in ständiger Auseinandersetzung mit Herders „Ideen" entstanden, von denen er Band für Band rezensierte und zu denen er außerdem noch Gegenschriften verfaßte[1]). Die Kultur, die Herder organisch

1) Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784; Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 1786; vgl. die geschichtsphilosophisch wichtigen Schriften: Zum ewigen Frieden, 1795; Der Streit der Fakultäten, 1798.



aus der Natur hervorwachsen ließ, steht bei Kant in schärfstem Gegensatz zur Natur. Seine Zerreißung des Menschen in einen empirischen und einen intelligiblen Charakter führt zur Auffassung der Kultur als einer freien Schöpfung allein der menschlichen Vernunft und damit zur Aufklärung zurück. Der Naturmensch, den Kant von Rousseau übernimmt, führt ein reines Sinnenleben; er kennt den Gegensatz von Natur und Vernunft, von Pflicht und Neigung noch nicht. Er führt ein reines Gegenwartsleben, das geschichtslos ist. Denn Geschichte gibt es erst seit dem Erwachen dieses Gegensatzes, erst mit dem Augenblick, in dem die erwachende Vernunft das Ideal setzt, dem nun nachgestrebt wird. Geschichte entsteht durch einen Sündenfall, durch einen Bruch mit der Natur. Von der Zwiespältigkeit seines eigenen Wesens ergriffen zerbricht der Mensch die naive Einheit und hört auf, ein reines Sinneswesen zu sein. Die entstehende Kultur zerstört das Glück, wenn wir darunter die Freuden eines ruhigen Sinnenlebens verstehen. Der Mensch muß aber dieses Opfer bringen, um aus Pflicht seine Bestimmung zu erfüllen. Durch die Vernunft schafft sich der Mensch das höhere Leben, gibt sich Gesetze, stellt Ordnung und Recht her, schafft sich den Staat und strebt schließlich der Unterwerfung aller Staaten unter das eine Vernunftgesetz und damit dem ewigen Frieden zu. Endziel der geschichtlichen Entwicklung ist die herbeizuführende vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, unter der sich die ganze Menschheit aus eigener vernünftiger Einsicht zusammenfindet.

Gerade diesen Gedanken Kants übernimmt der junge Fichte und tritt schon in seinen „Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ mit Enthusiasmus für den ständigen Fortschritt der Menschheit ein, der auch durch den Despotismus nicht aufgehalten werden kann. „Daß, wenn wirklich Kultur zur Freiheit der einzige Endzweck der Staatsverbindung sein kann, alle Staatsverfassungen, die den völlig entgegengesetzten Zweck der Sklaverei für die Zwecke dieses Einzigen, und der Verhinderung aller Arten der Kultur, die zur Freiheit mehrerer führen, zum Endzweck haben, der Abänderung nicht nur fähig seien, sondern auch wirklich abgeändert werden müssen, ist nun erwiesen; und wir stehen nun beim zweiten Teile der Frage: wenn nun eine Staatsverfassung gegeben würde, welche diesen Endzweck erweislich durch die sichersten Mittel beabsichtigte, würde nicht diese schlechterdings unabänderlich sein? Wären wirklich taugliche Mittel gewählt: so würde die

Menschheit sich ihrem großen Ziele allmählich annähern, jedes Mitglied derselben würde immer freier werden, und der Gebrauch derjenigen Mittel, deren Zweck erreicht wäre, würde wegfallen. Ein Rad nach dem andern in der Maschine einer solchen Staatsverfassung würde stille stehen und abgenommen werden, weil dasjenige, in welches es zunächst eingreifen sollte, anfinge, sich durch seine eigene Schwungkraft in Bewegung zu setzen. Sie würde immer einfacher werden. Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde keine Staatsverfassung mehr nötig sein; die Maschine würde stille stehen, weil kein Gegendruck mehr auf sie wirkte. Das allgemein geltende Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmütigkeit der Gesinnungen vereinigen, und kein anderes Gesetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben. Keine Norm würde mehr zu bestimmen haben, wie viel von seinem Rechte jeder der Gesellschaft aufopfern sollte, weil keiner mehr fordern würde, als nötig wäre, und keiner mehr geben würde: kein Richter würde mehr ihre Streitigkeiten zu entscheiden haben, weil sie stets einig sein würden. — Die Klausel im gesellschaftlichen Vertrage: daß er unabänderlich sein solle, wäre mithin der härteste Widerspruch gegen den Geist der Menschheit. Ich verspreche: an dieser Staatsverfassung nie etwas zu ändern oder ändern zu lassen, heißt, ich verspreche, kein Mensch zu sein, noch zu dulden, daß, so weit ich reichen kann, irgendeiner ein Mensch sei. Ich begnüge mich mit dem Range eines geschickten Tieres. Ich verbinde mich, und verbinde alle, auf der Stufe der Kultur, auf die wir hinaufgerückt sind, stehen zu bleiben. So wie der Biber heute ebenso baut, wie seine Vorfahren vor tausend Jahren bauten; so wie die Biene heut ihre Zellen ebenso einrichtet, wie ihr Geschlecht vor Jahrtausenden: so wollen auch wir und unsere Nachkommen nach Jahrtausenden unsere Denkart, unsere theoretischen, politischen, sittlichen Maximen immer so einrichten, wie sie jetzt eingerichtet sind. — Und ein solches Versprechen, wenn es auch gegeben wäre, sollte gültig sein? — Nein, Mensch, du durftest das nicht versprechen; du hast das Recht nicht, auf deine Menschheit Verzicht zu tun. Dein Versprechen ist rechtswidrig, mithin rechtsunkräftig. So weit also hätte die Menschheit ihrer selbst vergessen können, daß sie das einzige Vorrecht, welches ihre Tierheit vor anderen Tieren auszeichnet, das Vorrecht der Vervollkommnung ins Unendliche, aufgegeben; daß sie unter dem eisernen Joche des Despoten für ewig sogar auf den Willen Verzicht getan hätte, es zu zerbrechen? — Nein, verlaß uns nicht, heiliges

Palladium der Menschheit, tröstender Gedanke, daß aus jeder unserer Arbeiten und jedem unserer Leiden unserem Brudergeschlechte eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entspringt, daß wir für sie arbeiten, und nicht vergebens arbeiten, daß an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und — was schlimmer ist als das — gröblich irren und fehlen, einst ein Geschlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will als das Gute; — indem wir in höheren Regionen uns unserer Nachkommenschaft freuen, und unter ihren Tugenden jeden Keim ausgewachsen wiederfinden, den wir in sie legten, und ihn für den unsrigen erkennen. Begeistere uns Aussicht auf diese Zeit, zum Gefühl unserer Würde, und zeige uns dieselbe wenigstens in unseren Anlagen, wenn auch unser gegenwärtiger Zustand ihr widerspricht. Gieß Kühnheit und hohen Enthusiasmus auf unsere Unternehmungen, und würden wir darüber zerknirscht, so erquicke — indes der erste Gedanke: ich tat meine Pflicht, uns erhält — erquicke uns der zweite Gedanke: kein Samenkorn, das ich streute, geht in der sittlichen Welt verloren; ich werde am Tage der Garben die Früchte desselben erblicken, und mir von ihnen unsterbliche Kränze winden."[1]) In seinen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten setzt sich Fichte ausdrücklich mit Rousseau auseinander. Er kehrt dessen Lehre von der Rückkehr des Menschen in den Naturzustand um: „Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturzustandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, hinter uns setzen. — Rousseau vergißt, daß die Menschheit diesem Zustande nur durch Sorge, Mühe und Arbeit sich nähern kann und soll. Die Natur ist roh und wild ohne Menschenhand, und sie sollte so sein, damit der Mensch gezwungen würde, aus dem untätigen Naturstande herauszugehen, und sie zu bearbeiten, — damit er selbst aus einem bloßen Naturprodukte ein freies vernünftiges Wesen würde. — Er geht gewiß heraus, er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntnis; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu sein. Der erste Schritt aus diesem Zustande führt ihn zu Jammer und Mühseligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend ihre Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist. — Da entsteht der harte Kampf zwischen Bedürfnis und Trägheit; das erstere

1) Beiträge zur Berichtigung usw., S. 100ff., Ausgabe von Strecker, 1922, S. 65ff.

siegt, aber die letztere klagt bitterlich. Da bauet er im Schweiße des Angesichts das Feld, und zürnt, daß es auch Dornen und Disteln trägt, welche er ausreuten muß. — Nicht das Bedürfnis ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Tätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster. So viel als immer möglich zu genießen, und so wenig als immer möglich zu tun — das ist die Aufgabe der verdorbenen Natur; und die mancherlei Versuche, welche gemacht werden, um sie zu lösen, sind die Laster derselben."[1]) Als aber Fichte nach dem Zusammenbruch seiner Tätigkeit in Jena nach Berlin und in den Kreis der Romantiker kam, als man ihm dort gleich in den ersten Tagen Schlegels „Luzinde" in die Hand drückte, ein Buch in dem unter vielem anderen auch zu lesen stand, daß die Faulheit das einzige göttliche Fragment sei, daß dem Menschen aus dem Paradiese blieb, lernte er ein Denken über die Welt und das Leben kennen, das dem seinen gerade entgegengesetzt war. Der Einfluß der Romantik macht sich in Fichtes Schriften bald bemerkbar. Seine Vernunftkonstruktionen bekommen etwas mehr Blut und Fülle. Mit dem abstrakten Menschheitsbegriff verbindet sich der Gedanke an das organisch gewachsene Volk. Der Gott, der bis dahin nichts weiter war als die moralische Weltordnung, wird jetzt zum absoluten Ich und zum, wenn auch inhaltlich recht leeren Geist. Und plötzlich biegt sich auch die gerade Fortschrittslinie zu ihrem Anfang zurück. Sie schließt sich zwar nicht zu einem Kreise, aber sie kehrt doch zu einem Punkte zurück, der in einer höheren Sphäre über dem Ausgangspunkte liegt; aus ihr ist eine Spirale geworden, die Vereinigung der Fortschrittslinie mit dem Entwicklungskreis. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" und in den „Reden an die deutsche Nation" gliedert Fichte den ganzen historischen Prozeß in folgende Abschnitte:

1. Die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt: der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts. 2. Die Epoche, da der Vernunftinstinkt in eine äußerlich zwingende Autorität verwandelt ist: das Zeitalter der positiven Lehr- und Lebenssysteme, die nirgends zurückgehen bis auf die letzten Gründe und deswegen nicht zu überzeugen vermögen, dagegen aber zu zwingen begehren und unbedingten Gehorsam fordern: der Stand der anhebenden Sünde. 3. Die Epoche der

1) Über die Bestimmung des Gelehrten, S. 342f., Ausgabe von Medicus. I. Bd. S. 271f.

Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. 4. Die Epoche der Vernunftwissenschaft: das Zeitalter, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt und am höchsten geliebt wird: der Stand der anhebenden Rechtfertigung. 5. Die Epoche der Vernunftkunst: das Zeitalter, da die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbauet: der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. Der gesamte Weg ist eine Rückkehr zum Ursprung. Was zu Beginn der Zeiten mühelos und aus Instinkt getan wurde, das wird jetzt als Kunst geübt. Dahinter steht die bei den Romantikern ebenso wie bei Schiller sich findende Gleichstellung des naiven Naturkindes mit dem Genie, dem Künstler; beide besitzen die Naivität der Gesinnung, beide folgen dem in ihnen wirkenden unbewußten Trieb, der sich im Genie in bewußte Gestaltung umsetzt.

Wie Fichte die Geschichte der Sittlichkeit, so konstruieren die Romantiker die Geschichte der Kunst. Nach Novalis entwickelt sich die Kunstgeschichte von der unbewußten Schönheit durch die Reflexion zur bewußten Schönheit zurück. Friedrich Schlegel läßt die Kunst sich von der Klassik der Antike durch die Romantik der christlichen Zeit wieder zur Klassik zurückentwickeln und sieht in Goethe, der Klassisches und Romantisches in sich vereint, den Vorläufer der letzten Epoche. Schelling, der eigentliche Philosoph der Romantik, setzt an den Anfang den Zustand der naiven Schönheit und unbewußten Einheit des Sinnlichen und Geistigen, wie ihn die griechische Kunst zeigt. Diese Einheit wird zerstört durch das Christentum, das den Gegensatz zwischen Sein und Sollen aufreißt. Das Glück der Sinne ist dahin; die sinnlichen Triebe werden schuldig gesprochen. Die romantisch-christliche Kultur und Kunst ist darum nicht schön, weil Schönheit Einheit von Natur und Idee ist. Das anbrechende ästhetische Zeitalter wird diesen Gegensatz wieder überwinden. Es verhält sich zur Urzeit wie die Schönheit der Kunst zu der der Natur, wie die bewußte zur unbewußten Schönheit. Die Geschichte des menschlichen Geistes beschreibt einen Kreis. Sie beginnt mit dem Realismus und geht durch den Idealismus zu diesem wieder zurück. Auch sie beginnt mit der Natur, erhebt sich zur Idee, um dann diese wieder mit der Natur

zu verbinden. Schelling selbst steht kurz vor dieser letzten Phase der Entwicklung: „Jetzt ist, nach langen Verirrungen, die Erinnerung an die Natur und an ihr vormaliges Einssein mit ihr der Wissenschaft wieder geworden. Aber dabei blieb es nicht. Kaum waren die ersten Schritte, Philosophie mit Natur wieder zu vereinigen, geschehen, als das hohe Alter des Physischen anerkannt werden mußte, und wie es, weit entfernt das Letzte zu sein, vielmehr das Erste ist, von dem alles, auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfängt. (Wie es, wenn auch das Letzte in Ansehung der Würde, das Erste sei in Ansehung aller Entwicklung.) Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt seitdem die Wissenschaft, um von diesen zum Natürlichen herabzusteigen; sondern umgekehrt, vom bewußtlosen Dasein des Ewigen anfangend, führt sie es zur höchsten Verklärung in einem göttlichen Bewußtsein hinauf. Die übersinnlichen Gedanken erhalten jetzt physische Kräfte und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Abdruck von den höchsten Begriffen. Eine kurze Zeit, und die Verachtung, womit ohnedies nur noch die Unwissenden auf alles Physische herabsehen, wird aufhören, und noch einmal wahr werden das Wort: Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein geworden. Dann wird die so oft vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben. Dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr sein. Es wird eine Welt sein, und der Friede des goldenen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden."[1])

---

1) Schellings Werke, Bd. VIII, S. 205f. — Trotz der vorhandenen Übereinstimmung der Geschichtskonstruktion Fichtes mit der der Romantiker verwahrt sich doch Fichte ausdrücklich gegen die Annahme eines einfachen Kreislaufs des historischen Prozesses, in dem sich immer nur dasselbe wiederholt. Trotz der Rückwendung zum Ursprung muß doch der Gedanke des Fortschritts und der Neuschöpfung gewahrt bleiben. So sagt er mit deutlicher Anspielung auf Schelling in den Reden an die deutsche Nation: „Nach ihnen ist die Geschichte längst fertig, und ist schon mehrmals fertig gewesen; nach ihnen geschieht nichts Neues unter der Sonne, denn sie haben unter und über der Sonne den Quell des ewigen Fortlebens ausgetilgt und lassen nur den immer wiederkehrenden Tod sich wiederholen und mehrere Male setzen. Es ist bekannt, daß diese Philosophie der Geschichte vom Auslande aus an uns gekommen ist, wiewohl sie dermalen auch in diesem verhallet und fast ausschließend deutsches Eigentum geworden ist. Aus dieser tieferen Verwandtschaft erfolgt es dann auch, daß diese unsere Geschichtsphilosophie die Bestrebungen des Auslandes, welches, wenn es auch diese Ansicht der Geschichte nicht mehr häufig ausspricht, noch mehr tut, indem es in derselben



Daß Hegels System eines Kreises von Kreisen auch eine entsprechende Geschichtskonstruktion enthalten wird, darf von vornherein vermutet werden. Die Entwicklung der Menschengeschichte ist ja nach Hegels Lehre die Selbstentwicklung des absoluten Geistes. Wie stellt sie sich nun im einzelnen dar? Er schreibt in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: „Der Baum perenniert, treibt Sprossen, Blätter, Blüten, bringt Früchte hervor und fängt so immer wieder von vorn an. Die einjährige Pflanze überlebt ihre Frucht nicht; der Baum läßt es jahrzehntelang an sich vorübergehen, aber er stirbt doch auch. Die Wiederbelebung in der Natur ist nur die Wiederholung eines und desselben; es ist die langweilige Geschichte mit immer demselben Kreislauf. Unter der Sonne geschieht nichts Neues. Aber mit der Sonne des Geistes ist es anders. Deren Gang, Bewegung ist nicht Selbstwiederholung, sondern das wechselnde Ansehen, das der Geist sich in immer anderen Gebilden macht, ist wesentlich Fortschreiten. — Der bestimmte Volksgeist ist nur ein Individuum im Gang der Weltgeschichte. Das Leben eines Volkes bringt eine Frucht zur Reife; denn seine Tätigkeit geht dahin, sein Prinzip zu vollführen. Diese

---

handelt, und abermals ein goldenes Zeitalter verfertigt, so durch und durch zu verstehen und ihnen sogar weissagend den ferneren Weg vorzuzeichnen, und sie so aufrichtig zu bewundern vermag, wie es der Deutschdenkende nicht eben also von sich rühmen kann. Wie könnte er auch? Goldene Zeitalter in jeder Rücksicht sind ihm eine Beschränktheit der Erstorbenheit. Das Gold möge zwar das edelste sein im Schoße der erstorbenen Erde, meint er, aber des lebendigen Geistes Stoff sei jenseit der Sonne, und jenseit aller Sonnen, und sei ihre Quelle. Ihm wickelt sich die Geschichte, und mit ihr das ganze Menschengeschlecht, nicht ab, nach dem verborgenen und wunderlichen Gesetze eines Kreistanzes, sondern nach ihm macht der eigentliche und rechte Mensch sie selbst, nicht etwa nur wiederholend das schon Dagewesene, sondern in die Zeit hineinerschaffend das durchaus Neue. Er erwartet darum niemals bloße Wiederholung, und wenn sie doch erfolgen sollte, wie es im alten Buche steht, so bewundert er wenigstens nicht." (Medicus V, S. 478f.) Man sieht, wie Fichte sich in der Theorie gegen die Kreiskonstruktion sträubt, in der Praxis aber selbst wenigstens eine Spirale konstruiert hat. Vgl. auch die noch härteren Worte S. 486: „Was an Stillstand, Rückgang und Zirkeltanz glaubt, oder gar eine tote Natur an das Ruder der Weltregierung setzt, dieses, wo auch es geboren sei und welche Sprache es rede, ist undeutsch und fremd für uns, und es ist zu wünschen, daß es je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne." Danach wären alle Mystiker und Romantiker, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, auch Nietzsche mit seinem Gedanken der ewigen Wiederkunft „undeutsch". Alle westeuropäischen Aufklärer aber, die den Gedanken des Fortschritts in geradliniger Entwicklung vertraten, wären „deutsch"!! Ist es auch Wahnsinn, hat es doch Methode!

Frucht fällt aber nicht in seinen Schoß zurück, wo sie sich ausgeboren hat, es bekommt sie nicht zu genießen; im Gegenteil sie wird ihm ein bitterer Trank. Lassen kann es nicht von ihm, denn es hat den unendlichen Durst nach demselben, aber das Kosten des Tranks ist seine Vernichtung, doch zugleich das Aufgehen eines neuen Prinzips. Die Frucht wird wieder Samen, aber Samen eines anderen Volkes, um dieses zur Reife zu bringen. Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich. Der Geist ist frei; und sich dies sein Wesen wirklich zu machen, diesen Vorzug zu erreichen, ist das Bestreben des Weltgeistes in der Weltgeschichte. Sich zu wissen und zu erkennen ist seine Tat, die aber nicht mit einem Male, sondern im Stufengange vollbracht wird. Jeder einzelne neue Volksgeist ist eine neue Stufe in der Eroberung des Weltgeistes, zur Gewinnung seines Bewußtseins, seiner Freiheit. Der Tod eines Volksgeistes ist Übergang ins Leben, und zwar nicht so wie in der Natur, wo der Tod des einen ein anderes Gleiches ins Dasein ruft. Sondern der Weltgeist schreitet aus niedern Bestimmungen zu höheren Prinzipien, Begriffen seiner selbst, zu entwickelteren Darstellungen seiner Idee vor."[1]) So vollendet jedes Volk den Kreis seiner Entwicklung vom Samen zur vollen Entfaltung des im Keim angelegten Lebens bis zur Frucht, die wieder den Samen enthält, der nun aber an ein anderes Volk weiter gegeben wird, in dem er seinen neuen Kreislauf antritt, und so fort. Das würde zunächst eine Kette von Kreisen ergeben. Betrachtet man aber den ersten und den letzten Ring der Kette, so bemerkt man leicht, daß sie einander wesensgleich sind, so daß es sich tatsächlich nicht nur um eine Kette von beliebiger Länge, sondern um den Kreis von Kreisen handelt, in dem der letzte Kreis sich mit dem ersten deckt. Der orientalische Staat ist für Hegel die erste eigentlich geschichtliche Erscheinung. Er ist die Verkörperung der noch in sich ungetrennten, substantiellen Weltanschauung. Religion, Staat, Recht und Sittlichkeit bilden eine Einheit. Die weltliche Regierung ist zugleich Theokratie, der Herrscher ist zugleich Hoherpriester oder ein Gott; die Staatsverfassung beruht auf göttlichem Gesetz; religiöse Gebote und Gebräuche sind zugleich Staats- und Rechtsgesetze. Am Ende der Weltgeschichte aber, in dem Zeitalter, in dem Hegel selbst lebt, ist dieselbe Einheit von Religion, Weltanschauung und Staats-

1) Philosophie der Weltgeschichte, Bd. 1, S. 47ff. (Lasson).

recht von innen her wieder erreicht: „Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte zustande gekommen ist. Es gibt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre.“[1]) Und in der Enzyklopädie sagt er von dem höchsten Ziel, das der Staat in seiner Entwicklung erreichen kann und erreicht hat: „Nur in dem Prinzip des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Tätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes ist die absolute Möglichkeit und Notwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen ingleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt.“[2]) Abgesehen von diesem Zusammenklang zwischen dem Anfang und dem Ende der Weltgeschichte sagt Hegel auch selbst, daß der Entwicklungsprozeß der Weltgeschichte kein unabgeschlossener, ins Unendliche verlaufender sein kann: „Die Vernunft erkennt das Wahrhafte, an und für sich Seiende, das keine Beschränkung hat. Der Begriff des Geistes ist Rückkehr in sich selbst, sich zum Gegenstand zu machen; also ist das Fortschreiten kein unbestimmtes ins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, der Geist sucht sich selbst.“[3]) So fällt auch Hegel in der Geschichtsphilosophie nicht aus der Struktur seines Systems heraus. Der Kreis von Kreisen hält ihn fest, und mag das Material noch so spröde und noch so weitschichtig sein, er bearbeitet, biegt, preßt oder dehnt es so lange, bis es die Unterschiebung des gewünschten Sinnes zuläßt und sich dem in seinen einfachen Grundlinien recht primitiven Schema fügt. Man könnte daran zweifeln, ob es ihm bei dieser seltsamen Tätigkeit immer wohl zu Mute war; aber der ganze Ton seiner Schriften ist so grundehrlich, treuherzig und bieder, daß kein Zweifel aufkommen kann: er hat wirklich selbst geglaubt, daß dies die Wahrheit ist. Und so viele, obgleich sie ihm nicht in die Karten sahen und nicht ahnten, wie das alles eigentlich gemacht wurde, glaubten es merkwürdigerweise auch und verehrten den Weltgeist, der sich als Kreis von Kreisen offenbart, und der, nachdem er in Hegels Kopfe zu sich

1) A. a. O., 2. Bd. S. 937 (Lasson). — 2) Enzyklopädie, S. 472 (Lasson). — 3) Philosophie der Weltgeschichte, I, S. 163f. (Lasson).

selbst zurückgekehrt war, eigentlich auf dieser Welt nichts mehr zu tun hatte.

Hiermit mag der Gang durch die Theorien der Geschichtsmetaphysik beendet sein. Die auf Hegel folgende Zeit hat Ernst Troeltsch in seinem großen Werke [1]) mit feinem Empfinden für das seiner Struktur nach zusammen Gehörende ausführlich behandelt. Leicht lassen sich die einzelnen Typen, die er analysiert, nach den Denkformen ordnen. Im wesentlichen handelt es sich bei allen neueren Denkern um Mischgebilde, die aus einer Verschmelzung der Ergebnisse des rationalistisch-materialistischen und des mystisch-organischen Denkens entstanden sind. Troeltsch, der die einzelnen Motive voneinander sondert, kommt gelegentlich selbst zu dem Ergebnis: „Es ist das alte und sich immer wiederholende Schauspiel, das die naturalistische Geschichtstheorie bei so großen und edlen Denkern bietet; sie ist bewußt und unbewußt durchsetzt mit dem Gedanken ihres Gegenspielers, mit den Motiven der dialektischen Methode und der ethisch-metaphysischen Zielsetzung, kann aber beides aus ihrer eigenen Voraussetzung nicht oder nur durch grobe Widersprüche und Oberflächlichkeiten gewinnen." [2]) Die Geschichtstheorie eines Marx ist ebenso aus heterogenen Bestandteilen zusammengemischt wie die Entwicklungstheorien der Positivisten von Auguste Comtes bis zu Herbert Spencer und Karl Lamprecht hinauf.

Was Dilthey einmal beabsichtigte, eine Kritik des historischen Denkens zu liefern als Gegenstück zu Kants Kritik der reinen, mathematisch-naturwissenschaftlich verfahrenden Vernunft, scheint mir am besten durch eine solche Durchforschung der geschichtsphilosophischen Theorien nach den Denkformen, durch die sie entstanden, geleistet zu sein. Wie Kant auf dem Gebiete der Naturwissenschaft zeigte, daß unsere Erkenntnis sich nicht nach den Gegenständen richtet, sondern die Gegenstände sich nach unseren Erkenntnismitteln richten müssen, so wurde hier wohl deutlich genug bewiesen, daß alle Lehren vom Sinn und Verlauf der Geschichte nicht aus dem gegebenen Material an historischen Daten, Berichten und Erzählungen historischer Ereignisse unmittelbar gewonnen sind, sondern daß dieses Material in „a priori im Gemüte bereitliegende Formen" eingeschmolzen wurde, so daß es streng genommen ohne solche Form „an sich" überhaupt nicht existiert.

1) Der Historismus und seine Probleme, 1922. — 2) A. a. O. S. 429.

VIII.

ERGEBNISSE UND FOLGERUNGEN.

> **Es gibt ein andauerndes Sichherausarbeiten neuer Wertgehalte. Das ist keine Umwertung der Werte, wohl aber eine Umwertung des Lebens. Die Werte selbst verschieben sich nicht in der Revolution des Ethos. Ihr Wesen ist überzeitlich, übergeschichtlich. Aber das Wertbewußtsein verschiebt sich.**
>
> **Nicolai Hartmann, Ethik.**

Das Sichherausarbeiten eines neuen Wertes und eine Verschiebung des Wertbewußtseins erleben heute alle, die auf dem Gebiete geisteswissenschaftlicher Forschung gemeinsam arbeiten. Sie alle sind durchdrungen von dem ethischen Werte des „Verstehens“ und der sittlichen Pflicht, um „Verstehen“ zu ringen. Daß dieser Wert neu entdeckt ist und in früheren Zeiten als solcher im Wertbewußtsein gerade sittlich hochentwickelter Persönlichkeiten nicht da war, zeigt als wichtigstes, wenn auch scheinbar nur nebenbei gewonnenes Ergebnis, dieses Buch. Wie alle philosophische Forschung, so war auch diese ursprünglich aus dem Staunen heraus geboren, aus dem Staunen darüber, wie wenig Wert die schöpferischen Geister unseres eigenen Geisteslebens darauf legten, einander zu verstehen, und wie wenig sie sich aus dem Verstehen eine Gewissensfrage der Erkenntnis machten. Wir staunen darüber, wie wenig ein Aristoteles nach jahrzehntelangem täglichen Umgang seinen Meister Platon gerade im Wesentlichen verstanden hat. Wir staunen darüber, wie wenig Wert ein Paulus darauf legte, das, was der Jesus Christus, den er predigte, in seinem Leben war und lehrte, zu verstehen, mit welcher Willkür er das Alte Testament umdeutete, mit welchem grotesken Mangel an Verständnis er die Motive jüdischen und griechischen Glaubens in ihrem eigentlichen Gehalt behandelte. Wir erlebten dasselbe bei Augustinus und schließlich in der krassesten Form bei Kant, so daß wir Herder rechtgeben mußten, wenn er schrieb: „Doch wer wurde von dieser kritischen Philo-

sophie verstanden? Jedes fremde System wird von ihr ins Bessere gedeutet, das ist getötet". Ein weiterer Umblick, den jeder mit leichter Mühe selbst anstellen kann, enthüllt uns die endlose Kette planmäßiger und systematischer Mißverständnisse, die wir mit einem viel zu guten Namen die Problemgeschichte des europäischen Geistes nennen. Wir staunen noch mehr darüber, daß uns beim Entdecken der Mißverständnisse sittlicher Unwille erfaßt, während frühere Zeiten, besonders das ganze Altertum und noch mehr das Mittelalter, die Scholastik mit ihrer nur durch Mißverstehen möglichen Konkordanzmethode ebenso wie die Mystik mit ihrer den ursprünglichen Sinn der Texte von Grund aus verfälschenden allegorischen Deutung, hiervon völlig frei gewesen sein müssen. Vielleicht war es auch auf diesem Gebiete Nietzsche, der den neuen Wert zuerst deutlich sah, ihn von da aus sah, wo dieser Wert geboren wurde, von der klassischen Philologie aus, und sein Fehlen dort entdeckte, wo ein sittlicher Mangel am peinlichsten berührt, in der Theologie. Zum mindesten hat er im Unterschied von anderen, die den Mangel an redlichem Willen zum Verstehen mit schönen Worten verdeckten und von der schöpferischen Persönlichkeit sprachen, die aus eigener Machtvollkommenheit das Alte neu gestaltet, den ethischen Unwert beim rechten Namen genannt da, wo er auf ihn stieß. Er schreibt hierüber unter anderem: „Wie wenig das Christentum den Sinn für Redlichkeit und Gerechtigkeit erzieht, kann man ziemlich gut nach dem Charakter der Schriften seiner Gelehrten abschätzen: sie bringen ihre Mutmaßungen so dreist vor wie Dogmen und sind über die Auslegung einer Bibelstelle selten in einer redlichen Verlegenheit. Immer wieder heißt es: ‹Ich habe recht, denn es steht geschrieben —› und nun folgt eine unverschämte Willkürlichkeit der Auslegung, daß ein Philologe, der es hört, mitten zwischen Ingrimm und Lachen stehen bleibt und sich immer wieder fragt: Ist es möglich? Ist dies ehrlich? Ist es auch nur anständig? — Was in dieser Hinsicht immer noch auf protestantischen Kanzeln an Unredlichkeit verübt wird, wie plump der Redner den Vorteil ausbeutet, daß ihm hier niemand ins Wort fällt, wie hier die Bibel gezwickt und gezwackt und die Kunst des Schlechtlesens dem Volke in aller Form beigebracht wird: das unterschätzt nur der, welcher nie oder immer in die Kirche geht. Zuletzt aber: was soll man von den Nachwirkungen einer Religion erwarten, welche in den Jahrhunderten ihrer Begründung jenes unerhörte philologische Possenspiel um das Alte Testament aufgeführt hat: ich meine den Versuch, das

Alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte nichts als christliche Lehren und gehöre den Christen als dem wahren Volke Israel, während die Juden es sich nur angemaßt hätten. Und nun ergab man sich einer Wut der Ausdeutung und Unterschiebung, welche unmöglich mit dem guten Gewissen verbunden gewesen sein kann." Tatsächlich ist das aber mit gutem Gewissen geschehen, ja noch mehr: die uns so willkürlich und gewissenlos erscheinende Auslegung heiliger Texte hat oft selbst als etwas Heiliges gegolten, mindestens überall da, wo man von pneumatischer Exegese sprach und darunter das Erfassen des „tieferen" Sinnes der Schrift verstand, das nur den durch Gott selbst erleuchteten Pneumatikern möglich war. Die ganze allegorische Schriftauslegung, nach der ein somatischer, psychischer und pneumatischer Sinn der einzelnen, dabei ganz aus dem Zusammenhang herausgerissenen Sprüche zu unterscheiden ist, gehört als eine echt mystische Methode hierher. Sie wird schon im Neuen Testament an einzelnen Stellen angewandt. Besonders die ganze Reihe der aus dem Alten Testament herausdestillierten Weissagungen auf den Jesus der Christen sind nur von hier aus zu verstehen. Der Jude hatte eben den Geist noch nicht, der es allein ermöglichte, in oft ganz harmlosen Redewendungen seiner heiligen Schriften eine tiefsinnige, auf Jesus von Nazareth zielende Weissagung zu entdecken. Die für den gesunden Menschenverstand und noch mehr für den gelehrten Kenner der Texte offenbar falsche und unsachliche Interpretation hatte einst einen religiösen und ethischen Wert, ja sie wurde oft genug gerade um der Ethik willen unternommen, besonders um die anstößigen Stellen der Bibel auf diese Weise in einem anderen Lichte erscheinen zu lassen, und sie wird heute noch von Theosophen, Anthroposophen, ernsten Bibelforschern und anderen eifrig und in dem festen Glauben, hiermit der eigentlichen Wahrheit zu dienen, geübt.

Wenn Nietzsche auch mit seinem Zweifel an der Ehrlichkeit der Ausleger nicht recht hat, so trifft doch seine Schilderung des Sachverhalts durchaus zu, ja das, was er hier von den Theologen sagt, gilt in fast demselben Maße auch von den Philosophen, und besonders von den Philosophiehistorikern. Die Geschichte der Philosophie war von Hegel, ihrem neuzeitlichen Begründer, gedacht als Problemgeschichte. Die Voraussetzung ihrer Möglichkeit war die metaphysische Annahme, daß es ein und derselbe Geist sei, der sich in den Gedankengebilden der Philosophen selber denkt und sich schrittweise von einer Problemstellung und

Problemlösung zur anderen dialektisch entwickelt. Daß dieser Geist sich selbst widersprechen konnte und mußte, daß es infolgedessen sehr wohl möglich, ja notwendig war, daß der eine Philosoph das Gegenteil von dem lehrte, was sein Vorgänger als die Wahrheit verkündet hatte, ergab sich aus dem Wesen der Dialektik selbst. Voraussetzung des sinnvollen dialektischen Widerspruchs aber war die stillschweigend vollzogene Annahme, daß der Widerspruch aus der Sache heraus folgte, die, bis ins Letzte durchdacht und verstanden, von selbst in ihren Gegensatz hinüberführte, so daß die Thesis mit ihrem vollen Gehalt in der Antithesis „aufgehoben", das heißt aufbewahrt erschien. Ganz unvollziehbar und dem Sinn der dialektischen Entfaltung des Geistes nicht entsprechend aber mußte der Gedanke bleiben, daß diese offenbaren Widersprüche gar nicht aus einem sachlichen Zuendedenken der Probleme, sondern daraus zu erklären sein könnten, daß der eine Denker die Sache des anderen gar nicht verstanden hatte und, befangen in seiner oft recht eng begrenzten Denkform, an ihr vorbeiredete und die Pfeile seines Widerspruchs so verschoß, daß keiner den Kern der Sache traf, weil der Schütze selbst diesen Kern niemals gesehen hatte und bei der Struktur seines geistigen Auges auch niemals sehen konnte. Es gibt Irrtümer, die sich trotz aller besseren Einsicht, trotz aller tagtäglichen ihnen nicht entsprechenden Erfahrungen durch Jahrhunderte mit einer Zähigkeit erhalten, die nur die Kraft des Glaubens hervorbringen kann. Der sich als einheitliches Wesen durch die ganze Menschheitsgeschichte entfaltende eine, objektive Geist Hegels hat seinen unmittelbaren Vorläufer in der einen, allgemeingültigen Vernunft der Aufklärer, und diese wieder läßt sich zurückverfolgen bis zum λόγος κοινός der Stoiker und Heraklits. Obgleich die Denker aller Zeiten sich immer wieder vor das Problem des Verstehens fremden Geistes gestellt sahen, und dies nicht nur bei ihrer historischen Forschung, sondern im Leben selbst, wo ihnen vor allem die Frau entgegentrat, die in allen Fragen, in denen sie selbst zu entscheiden hat, nicht nur das Gefühl vorwalten läßt, sondern prinzipiell anders und nach einer andern, noch unerforschten Logik „denkt" als wir Männer, und ebenso das Kind, haben sie doch an dieser den tatsächlichen Sachverhalt auf eine ungeheuerliche Weise vereinfachenden Fiktion des einen allein richtigen Denkens und der einen allein maßgebenden Logik festgehalten. Je weiter die Erforschung der Denkformen getrieben wird, die hier in noch recht bescheidenem Umfange begonnen wurde, um so mehr und um so endgültiger wird

sie mit der Zeit diese Fiktion zerstören und immer besser den Blick für die Struktur von Gedankengebilden schärfen, von denen jedes ein Ganzes für sich darstellt, das zu anderen nur dadurch in Beziehung treten kann, daß es alles Fremde in seine eigene Form einschmilzt. Je egoistischer und beschränkter ein Menschengeist ist, um so weniger Ehrfurcht wird er vor den geistigen Schöpfungen anderer haben, um so rücksichtsloser und skrupelloser wird er sie für seine Zwecke benutzen oder an ihnen vorübergehen oder sie vernichten. Je altruistischer und aufgeschlossener ein Mensch ist, um so mehr wird er sich um den Zugang zu anderen Menschenseelen bemühen und immer wieder „umdenken" lernen. Das Festhalten an der Fiktion des einen Denkens und der einen Logik ist um so erstaunlicher, als man in anderen philosophischen Disziplinen längst mit den entsprechenden vereinheitlichenden Fiktionen gebrochen hat. Daß es nicht nur eine Ethik und eine Ästhetik gibt, sondern die verschiedensten Sittlichkeits- und Schönheitsideale neben und nacheinander auftreten und aufgetreten sind, gilt als eine allgemein anerkannte Tatsache. Daß der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit auf allen Lebensgebieten auch eine solche des Denkens entsprechen müßte, sollte man von vornherein erwarten.

Ist aber nicht mit der Annahme einer solchen Verschiedenheit des Denkens jede Vorstellung von einer Gesamtentwicklung des Geisteslebens als eines Ganzen unmöglich geworden? Löst sich nicht alles in ein unübersehbares Nebeneinander- und Durcheinanderwachsen auf, in dem sich keinerlei Entwicklungslinie mehr erkennen läßt, in dem man wie in einem Urwald steht, wo alles regellos und wirr durcheinanderwächst? Läßt sich nicht wenigstens auf einem Gebiete, dem der Wissenschaft, des wissenschaftlichen Denkens, eine gerade, klar zu überblickende Entwicklungslinie erkennen? Hat nicht Hegel wenigstens darin recht, daß unsere Wissenschaft einen Bau darstellt, in dem sinnvoll Stein auf Stein gefügt wurde, so daß man heute noch sehen kann, wie sich unsere Arbeit auf der unserer Vorgänger und Ahnen aufgebaut hat? Hat nicht das wissenschaftliche Denken schließlich alles andere Denken in sich aufgenommen oder es unmöglich gemacht, dadurch daß es bewies, das es falsches Denken war, das der „Logik" nicht standhielt und darum zu keinen richtigen Ergebnissen führen konnte?

Der Fortschritt der Wissenschaft ist nur innerhalb der von einer Denkform beherrschten Gruppe ein geradliniger; nur hier gibt es eine kontinuierliche Entwicklung. Richten wir aber

den Blick über die einzelnen Gruppen und Schulen hinaus auf die Wissenschaft als Ganzes, so bemerken wir bald, daß fast alle wesentlichen Entdeckungen und Fortschritte dadurch zustande kommen, daß das, was den in einer Schule und in einem „Fach“ zusammengeschlossenen Gelehrten als „undenkbar“ galt, plötzlich im Kopfe eines Einzelnen und einer kleinen Schar von Anhängern, die ihn verstehen, denkbar wird.

Dann beginnt der Kampf gegen den Neuerer, den Nichtfachmann, den Dilettanten. Dann wird klar und scharf bewiesen, daß das, was er behauptet, falsch und ganz „undenkbar“ ist. Meist ist es erst die nächste Gelehrtengeneration, die sich mit den neuen Gedanken befreundet, sie in die Fachwissenschaft mit einbaut und dem Dilettanten dankt für die wertvolle „Anregung“, die er gegeben hat, die natürlich so wie er es sich dachte, nicht brauchbar war, aber doch immerhin ein Körnchen Wahrheit enthielt, das nicht verschmäht zu werden braucht. Aber auch das ist nur in bestimmten Grenzen möglich. Gegen eine ganze Reihe von Denkmethoden und ihre Ergebnisse schließt sich die Universitätswissenschaft so hermetisch ab, daß sie selbst da, wo sie diese in der Geschichte vorfindet und über sie Bericht erstatten muß, weil sie nun einmal da sind, dies nicht verstehend, sondern nur kritisch tun kann und mit dem Tone des Bedauerns, daß es so etwas auch einmal gegeben hat.

Wenn sich aber auch die einzelnen Gedankenwelten so scharf gegeneinander abgrenzen, so besteht doch zwischen ihnen eine Fülle von ihren Trägern zum Teil bewußten, zum Teil unbewußten Beziehungen, die nicht übersehen werden dürfen.

Zunächst läßt sich unter die Denkformen, die wir kennen gelernt haben, eine Ordnung bringen. Sie scheinen sich an bestimmten Punkten zu berühren, wie an einem Beispiel schon in dem Antinomienkapitel gezeigt wurde[1]). Auch bei Platon trafen wir auf eine Vereinigung der Denkform des Gedankenkreises, die er von Heraklit übernahm, mit der der Begriffspyramide, die ja ursprünglich nichts anderes leisten sollte, als die Verbindung zwischen den im Gedankenkreis einander diametral gegenüberliegenden, entgegengesetzten Begriffen durch die Einschaltung von Zwischenstufen herzustellen. Vor allem aber scheinen sich die Denkformen nach den Wirklichkeiten zu ordnen, zu deren Erfassung und „logischen“ Bearbeitung sie dienen sollen. Der Gedankenkreis drückt den Rhythmus des Lebensprozesses, die

1) Siehe S. 336.

fließenden Übergänge und die Entwicklung des Werdens von einem Gegensatz in den anderen mit Worten aus. Die Begriffspyramide ordnet unbewegt gedachte, ideale Gegenstände in einem übersichtlichen Schema und in Reihen von Gliedern, die voneinander „logisch" abhängig sind. Ob Heraklit das ewige Werden und Wachsen, Platon die feste ideale Ordnung der Begriffe, die Mathematiker die logische Beziehung zwischen idealen Größen und Zahlen, Paulus oder Hegel den Entwicklungsprozeß des göttlichen Geistes denkend erfassen wollen, immer ist ihre Denkform von einem dieser Gebiete gleichsam abgelesen und soll ursprünglich nur diesem einen bestimmten Zweck dienen. Der Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik, der schon von vielen gesehen wurde, ist durch die Aufhellung des Ursprungs der Denkformen als tatsächlich vorhanden bewiesen. Er ist viel primitiver, als man bisher angenommen hatte. Die Denkformen verdanken ihren Ursprung der Anschauung und ihrer metaphysischen Deutung. Die Metaphysik wird wohl durch logisches Denken ausgebaut, aber sie entsteht nicht aus ihm. Die Erfassung eines Wirklichkeitsbereichs, der für den eigentlichen und allein metaphysisch bedeutsamen gehalten wird, geht dem logischen Denken voraus, das sich an ihm ausbildet, um sich dann von ihm loszulösen und sich in sich selbst als reine Form zu befestigen. Die anderen Gebiete, die nicht zu der Denkform gehören, werden entweder vernachlässigt und überhaupt nicht behandelt, da sie den betreffenden Denker gar nicht interessieren, oder sie werden in die Denkform einbezogen und, da sie ihr nicht entsprechen, in ihrer Struktur verbogen, so daß hierdurch die merkwürdigsten und keinem Wirklichkeitsbereich entsprechenden Denkgebilde zustande kommen.

Man kann wohl sagen, daß alle Absurditäten und Ungeheuerlichkeiten, auf die wir in der Philosophie-, Religions- und Wissenschaftsgeschichte treffen, darauf beruhen, daß eine an einem bestimmten Wirklichkeitsbereiche ausgebildete Denkform auf die ganze Welt mit allen ihren Erscheinungen übertragen wird, als ob sie alle von derselben Struktur wären, wie dieses eine in sich geschlossene Gebiet. Die großen einseitigen Weltanschauungen sind alle aus einer ungerechtfertigten Übertragung entstanden. Das launige Wort Gottfried Kellers von dem Hunde, dem „man die Nase mit Quarkkäse verstrichen hat und der deshalb die ganze Welt für einen solchen hält", läßt sich auf sehr viele große Denker und meist noch mehr auf ihre fanatischen Anhänger anwenden.

Der Mystiker überträgt den an der Entwicklung lebender Wesen abgelesenen Gedankenkreis auf alles, sowohl auf die tote Materie wie auf das Leben des Geistes und das Reich der Werte. Er wird Hylozoist und Allvitalist im Sinne der ersten Vorsokratiker, besonders Heraklits, aller Alchimisten und Astrologen. Er sieht den göttlichen Geist als das göttliche Leben sich nicht nur in der Natur, sondern auch in der Geschichte nach demselben Lebensgesetz auswirken, wie es die christlichen Geschichtsphilosophen und vor allem Hegel taten.

Der Rationalist sucht sämtliche Bereiche der Natur und des Menschenlebens seiner Ordnungslehre zu unterwerfen, die auf dem Denkschema der Begriffspyramide beruht.

Der Materialist überträgt die an der Physik und am Studium toter, künstlich isolierter Gegenstände gewonnenen Gesetze auf alle Gebiete und gelangt von der physikalischen Disziplin der Mechanik zur Maschinentheorie des Lebens der Organismen ebenso wie zu einer Mechanik des Geistes.

Wie aber die einzelnen Wirklichkeitsbereiche, zu deren Erfassung die einzelnen Denkformen ursprünglich ausgebildet wurden, tatsächlich miteinander zusammenhängen, wie das Tote im Lebendigen wirkt und wo sowohl die Grenze zwischen beiden wie auch der Übergang liegt, wie dann aus dem bloßen Leben, das der Mensch mit Pflanze und Tier teilt, der menschliche Gedanke erwächst, der eine Welt geistiger Werte über sich errichtet und nach ihnen das Leben formt, wie dann weiter dieser menschliche Geist sich zu einem allumfassenden göttlichen Geiste verhalten mag, ja ob wir diesen überhaupt annehmen dürfen, ohne damit wieder eine ungerechtfertigte Übertragung zu begehen, das alles wissen wir nicht. Kennen wir aber die Beziehungen der Wirklichkeitsbereiche zueinander nicht, so können wir auch nicht sagen, wie die Denkformen untereinander zusammenhängen, die diesen Bereichen entsprechen.

Wohl aber lassen sich diese Bereiche wie alle Gegenstände nach den an ihnen hervortretenden Merkmalen ordnen, und zwar hier in eine Stufenfolge, und mit ihnen die Denkformen. Daß wir von der toten Materie zum lebendigen Organismus und von diesem zum Menschen und seinem geistigen Leben aufsteigen und daß die eine dieser Regionen uns immer höher zu liegen scheint als die vorhergehende, darf wenigstens als Ordnungsgrund zugelassen werden. Dementsprechend werden wir die Denkformen in solche, die allein von dem Verhalten toter Gegenstände zueinander abgelesen sind, in solche, die dem Erfassen des organi-

schen Lebens dienen, und in solche ordnen, die sich an rein geistigen Vorgängen orientieren.

Damit haben wir wohl eine Ordnung unter die Denkformen gebracht, aber wir haben durchaus nicht ihre Zahl bestimmt. Die einzelnen Denker, die bahnbrechend wirkten, haben ihr Denken an den Sachverhalten und Vorgängen ausgebildet, die sie beobachteten und die sie für wesentlich hielten, wenn sie tote Körper, lebendige Organismen oder psychologische Prozesse durchdachten. Es ist nicht ausgeschlossen, ja sogar beim Blick auf uns fremde Kulturen sicher anzunehmen, daß andere Menschen auf allen drei Gebieten ganz andere Erscheinungen für die wesentlichen hielten, aber das gar nicht sahen, was unsere abendländischen Forscher als das sie vor allem Interessierende gesehen haben. Ja, es gibt viele Gegenstände und Vorgänge, die der Mensch nicht sehen will und um die er sich überhaupt nicht bemüht, wenn er sich erst einmal in ein bestimmtes Gedankengewebe eingesponnen hat.

Bei vielen Denkern bemerken wir eine leidenschaftliche Abneigung gegen die Gegenstände, denen ihre Denkform nicht gerecht werden kann. Es ist, als ob sie wüßten, daß hier ihre Grenze und ihre Schwäche liegt. Was sie nicht erfassen und verstehen, wird hart und rücksichtslos verdammt. Mit welcher Geringschätzung und Verachtung hat Hegel die Mathematik und ihre Methode behandelt! Mit welchem Hochmut sehen alle Rationalisten auf alles Mystische herab und verweisen es dadurch, daß sie es allein aus dem Gefühl und der Schwärmerei entspringen lassen, überhaupt aus dem Bereiche des Denkens und der Wissenschaft!

Besonders lehrreich ist das Studium der Vorwürfe, die sich die Vertreter der einzelnen Denkformen gegenseitig machen. Der rational in der Form der Begriffspyramide Denkende wirft dem Kreisdenker vor: Unklarheit, Verschwommenheit, Schwelgen im Irrationalen, Gefühlsseligkeit; die Worte „Mystik" — er sagt noch lieber „Mystizismus" —, Romantik, Intuition und dergleichen, werden von ihm nur gebraucht, um damit etwas durchaus Verächtliches zu bezeichnen, mit dem sich ein „vernünftiger" Mensch nicht abgibt. Der Kreisdenker antwortet mit den Vorwürfen der Oberflächlichkeit, der „platten" Aufklärung, des Mangels an Tiefe, des seelenlosen Schematismus, der „rohen" Empirie.

Im Streite der verschiedenen Denkungsarten miteinander wird, da es unmöglich ist, den Gegner mit seinen eigenen Denk-

mitteln zu besiegen und er die ihm fremden doch nicht versteht, zur unmittelbar tötenden Waffe des Lachens gegriffen. Denn das in einer Denkform als ernster Gedanke Ausgedrückte wirkt lächerlich, sobald man es in eine andere Denkform überträgt[1]). Henri Bergson hat in seinen feinen Untersuchungen über das Lachen zuerst darauf hingewiesen, daß alles Komische durch eine „Transposition" entsteht: „Man wird immer eine komische Wirkung erzielen, wenn man einen Gedanken aus seiner ursprünglichen Fassung in einen andern Ton transponiert. Die Transpositionsmittel sind so zahlreich und so verschieden, unsere Sprache hat eine solch reiche Abfolge von Tönen, das Komische kann hier so viele Stufen durchlaufen von den plattesten Späßen bis zu den höchsten Formen des Humors und der Ironie, daß wir von einer vollständigen Aufzählung von vornherein absehen[2])." Bergson hat unzählige Beispiele dafür angeführt, daß ein lebendiger Vorgang sofort lächerlich wirkt, wenn man ihn ins Unlebendige, Automatische, Mechanische überträgt. Daß aber auch das Umgekehrte der Fall ist, daran hat er nicht gedacht. Auch ein Mechanismus, der als etwas Lebendiges vorgestellt wird, wirkt sofort lächerlich. Da wir nun beobachtet haben, daß der Unterschied der beiden verbreitetsten Denkformen darauf beruht, daß die eine das Reich des Unlebendigen, Starren und Toten, die andere das des Lebendigen und Organischen in Worten nachzubilden versucht, so ergibt sich hieraus, daß die „Transposition" aus einer Denkform in die andere zu komischen Wirkungen führen muß.

Übertragen wir etwa einen „tiefen" Gedanken Goethes in die Form des mathematisch-rationalen Denkens, so bleibt nichts als eine lächerliche Banalität übrig. Nehmen wir zum Beispiel folgenden tiefsinnigen Spruch:

> Müsset im Naturbetrachten
> Immer eins wie alles achten;
> Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
> Denn was innen, das ist außen,
> So ergreifet ohne Säumnis
> Heilig öffentlich Geheimnis.

„Nichts ist drinnen", also Inhalt gleich Null. „Nichts ist draußen", also ist das, was draußen ist, auch gleich Null. „Denn,

1) Siehe die im Verlaufe der Untersuchung angeführten Beispiele S. 23, Anmerkung 1, S. 63, S. 205. — 2) H. Bergson, Das Lachen. Deutsch von J. Frankenberger und W. Fränzel, 1921, S. 83.

was innen, das ist außen“, also 0 = 0. Das wußten wir schon lange, und warum das ein „heilig öffentlich Geheimnis“ sein soll, ist nicht recht einzusehen; denn daß 0 = 0 ist, dürfte wohl jeder wissen. Von diesem Mittel, durch Übertragung des Goethischen Denkens ins Rationalistische und Mechanistische komische Wirkungen zu erreichen, hat denn auch Friedrich Theodor Vischer in seiner berühmten Parodie auf Goethes Faust den ausgiebigsten Gebrauch gemacht. Hier nur ein Beispiel:

Valentin: Habt ihrs gehört? Ich weiß es schon;
Durch wunderbare Vision,
Die mir im Traume ward heut nacht,
Ist mir die Order kundgemacht.
Hinunter zu den Müttern soll es gehen,
Ich soll als Knappe dir zur Seite stehn.
Wer sind die Mütter? Weiß der Teufel!
Verfluchte Hexen ohne Zweifel?

Faust: Göttinnen sind es, dunkle, ungekannte,
Von Geistern selbst nicht gern genannte.
Ihr Wesen ist Gestaltung, Umgestaltung,
Des ewgen Sinnes ewge Unterhaltung,
Umschwebt von Bildern aller Kreatur,
Urtypen der erzeugenden Natur;
Dort ist origo omnium formarum.

Valentin: Spaßvogel du! Urigel? Lirum larum!

Faust: Du lachst, Naturbursch! Aber mir, mir graut,
Mich überrieselt kalte Gänsehaut!

Valentin: Wo aber ist das Zeug? In welchem Raum?
Hinunter gehts, so sagte mir der Traum.

Faust: Sie thronen her in purer Einsamkeit,
Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit.

Valentin: Potz Blitz, da tapp ein anderer hinein!
Da muß es ja verdammt langweilig sein!

Faust: Es ist kein Raum und doch zugleich ein Raum,
Ein Raum und doch gewissermaßen kaum,
Zu ihrer Wohnung magst ins Tiefe schürfen,
Sie ist im innersten Erdballschlund,
Den wir mit Fug symbolisch deuten dürfen
Als metaphysischen Weltenuntergrund.

Valentin: Als Untergrund? Das muß ja Hefe sein!
Da haben wir — dies muß von selbst erhellen —
Die Welt uns als ein Bierfaß vorzustellen.
Wie schlagen wir den mächt'gen Spunden ein?

Faust: Fast lachen muß ich trotz dem tiefen Schauer;
Naiver du, wie denkst du ganz als Brauer!
Stellst dir, du unverbesserlicher Tor,
Tief mystische Dinge wie mechanisch vor!
Ein Schlüssel tut's, tief geistiges Symbol,
Der öffnet uns das grauenvolle Hohl!
Es sei! Es sei!
Ich muß es wagen,
Hinweg das Zagen!
Lieschen, den Schlüssel bring herbei!

Valentin: Zu einem Schloß von so besonderer Art
Will's wohl ein Ding mit einem krausen Bart,
Und schwer genug mag's werden, ihn zu drehn.

Faust: Ach, am Objekte ist nicht viel zu sehen;
Des Grauens Sitz bei solchen Geistertiefen
Liegt wesentlich und stets im Subjektiven[1]).

Aber auch die Übertragung rationalistisch-abstrakt konstruierter Mechanismen ins Organisch-Lebendige wird zur Erzielung komischer Wirkungen mit stets sicherem Erfolge benutzt. So wird in einer köstlichen Parodie auf die Philosophie Kants der alte Kant geschildert, wie er in den Himmel kommt und dort mit den griechischen Philosophen zusammentrifft. Kant verläßt den Himmel wieder, als er bemerkt, daß es während seines Aufenthalts Mittag geworden war und ihn eine unbezwingliche Sehnsucht nach seinem Diener Lampe und dem von ihm pünktlich gedeckten Mittagstisch ergreift. Er schreibt dann seine Erinnerungen an die Himmelsreise gewissenhaft auf, und da heißt es unter vielem anderen: „Da brachte mich Aristoteles wieder auf andere Gedanken, indem er mich fragte, wie ich doch die Kategorien auf die ganz heterogenen Empfindungen hätte anwenden können. Sofort fühlte ich mich wieder sicher und begann: ‚Das ist allerdings sehr schwer, ja so schwer, daß die gewöhnlichen Köpfe die Schwierigkeiten nicht einmal bemerken. Aber ich

---

1) Faust. Der Tragödie dritter Teil. Treu im Geiste des zweiten Teils des Goethischen Faust gedichtet von Deutobold Symbolizetti Allegoriowitsch Mystifizinsky, herausgegeben von E. Bergmann, S. 30f.

wußte gleich ein Mittel; denn die Zeit ist sowohl rein und transzendental wie die Kategorien, als auch sinnlich, wie die Empfindungen, also zur Vermittlung dieser beiden heterogenen Elemente wie geschaffen.‘ Da rief Lucian: ‚Der Kniff gefällt mir. Er sucht sich einen rechten Androgyn, der als Kuppler bei beiden Geschlechtern Einlaß findet, bei den Weibern als Weib arglos passiert, bei den Männern den Mann spielt und endlich beide zusammenbringt. Aber vergessen ist nur, daß sie doch nichts miteinander anfangen können wenn ihre Geschlechtseigenschaften nicht füreinander eingerichtet sind. Da der Kant aber meint, die Empfindungen und die Kategorien wären von ganz verschiedener Natur, so lassen sie sich leider nicht in Liebe verbinden, ebensowenig wie der Hecht sich mit einer Stute verehelichen kann, wenn auch ein Seehund den Kuppler spielen wollte.‘ — Plötzlich hörte ich hinter mir eine recht grobe Stimme mit schwäbischem Dialekt, die den Griechen Komplimente sagte und mir spöttisch in die Ohren schrie, als wenn ich schwerhörig wäre: ‚Du bindest Kategorie und Empfindung mit dem Schema zusammen, wie das Bein und den Stock mit einem Strick.‘ Aristoteles lächelte über den Witz seines Adepten und ich bekam einen Schauder; denn ich fühlte mich schon als Invaliden mit Holzbeinen und wollte doch lieber meine heilen Füße behalten, da ich den Rückweg vor mir hatte und mit diesen vornehmen Leuten schlecht Kirschenessen war. Ich dachte an die vielen Kantianer da unten in der Welt, und obgleich ich mich über ihre fruchtbare Vermehrung freute, so wünschte ich doch, sie wären alle schon gestorben, um mir mit ihren starken Fäusten hier Respekt zu verschaffen.“[1])

Wir sehen auch hieraus, wie streng geschieden die Denkformen voneinander sind. Solange wir selbst im Banne einer Denkform stehen oder uns wenigstens darum bemühen, sie ernst zu nehmen und das in ihr Ausgedrückte zu verstehen, ist nichts Lächerliches da. Das Komische entsteht erst, wenn ein Sprung aus einer Denkform in die andere gemacht wird, ein Sprung, den wir deutlich als solchen empfinden. Das wäre gar nicht möglich, wenn es sich hier nicht um Heterogenes handelte, auf dessen Verbindung das Wesen des Komischen beruht. Es geht dabei auch gar nicht um Gefühle oder irgend welche anderen unkontrollierbaren seelischen Regungen, sondern allein um das

1) Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Verfaßt von Immanuel Kant, 1877, S. 16f.

Denken; denn daß alles Lachen durch rein intellektuelle Vorgänge zustandekommt, hat Bergson wohl einwandfrei gezeigt: „Das Komische scheint seine durchschlagende Wirkung nur äußern zu können, wenn es eine völlig unbewegte, ausgeglichene Seelenoberfläche vorfindet. Seelische Kälte ist sein wahres Element. Das Lachen hat keinen größeren Feind als jede Art von Erregung. Ich will nicht sagen, wir könnten über einen Menschen, der uns Mitleid oder gar Liebe einflößt nicht lachen: allein dann muß man für einen Augenblick diese Liebe vergessen, dieses Mitleid unterdrücken. In einer Welt von reinen Verstandesmenschen würde man wahrscheinlich nicht mehr weinen, wohl aber noch lachen; wohingegen ewig sensible, auf Harmonie mit dem Leben abgestimmte Seelen, in deren Herzen jeder Ton, jedes Ereignis in gefühlvoller Resonanz nachklingt, das Lachen so wenig kennen wie begreifen würden. Man versuche nur einmal, an allem, was man hört und sieht, innerlichst Anteil zu nehmen, man denke sich mit den Tätigen tätig, mit den Fühlenden fühlend, man gebe seiner Sympathie weiteste Ausdehnung: wie unter einem Zauberstabe werden die leichtesten Gegenstände schwer werden, und ein Schatten wird über alle Dinge gleiten. Und dann löse man sich innerlich los und stehe dem Leben als unbeteiligter Zuschauer gegenüber, und die meisten Trauerspiele werden Komödien. So brauchen wir in einem Salon, wo man tanzt, nur die Ohren gegen die Musik zu verschließen, und die Tänzer erscheinen uns lächerlich. Wieviel menschliche Handlungen möchten wohl bei solcher Prüfung bestehen? Und würden nicht viele, sowie wir nur die Gefühlsmusik, die sie begleitet, zum Schweigen bringen, ihr ernsthaftes Gesicht ablegen und zum Scherz übergehen? Kurz, das Komische setzt, soll es voll wirken, etwas wie eine zeitweilige Anästhesie des Herzens voraus, es wendet sich an den reinen Intellekt.“[1]) Die Arbeit des Intellekts aber besteht darin, daß er absichlich nicht bei der Sache bleibt, daß er hin und her springt, daß er nicht verstehen will, sondern die Denkform, durch die allein verstanden werden kann, mit einer andern vertauscht, wodurch allein schon das Komische zustande kommt.

Daß der Übergang aus einer Denkform in eine andere immer nur durch einen Sprung möglich ist und daß sich hieraus zugleich die durchgängige und prinzipielle Verschiedenheit der Denkformen ergibt, dürfte zur Genüge dargelegt sein. Studium und Leben bieten hierfür so reiches Material, daß es sich jedem von selbst

1) Bergson, a. a. O. S. 6ff.

aufdrängt, sobald ihm die Augen geöffnet sind und er es gelernt hat, die Strukturunterschiede einzelner Gedankengebilde zu sehen. Selbstverständlich kann sich in einem Menschenkopfe ein Übergang von einer Denkform in eine andere vollziehen; es ist möglich, daß einem Menschen, der zunächst in einer ihm eingeübten oder angelernten Form dachte, plötzlich „ein Licht aufgeht", so daß er die anders herum Denkenden wenigstens versteht, wenn er auch nicht gleich oder nie dazu gelangt, mit ihrer Denkform zu arbeiten. Die mystische Technik der Meditation über bestimmte Texte ist geradezu darauf angelegt, den Meditierenden in eine andere Denkform hinüberzuzwingen, die ihm zugleich die Möglichkeit gibt, einen anderen Wirklichkeitsbereich denkend zu erfassen.

Dabei kann keine Denkform als die einzig richtige und der ganzen Wirklichkeit voll entsprechende ausgegeben werden. Daß die Denkform des Rationalismus die Wirklichkeit nicht erfaßt, sondern als „Ding an sich" draußen läßt, dürfte seit Kant nicht mehr bezweifelt werden. Aber auch die Denkform des Gedankenkreises ist nichts anderes als eben Form. Es steht mit ihr etwa so, wie es Ernst Lissauer vom Wesen des Kreises überhaupt sagt:

Ich sprach zum Kreis: du lebst in Wanderschaft.
Du schreitest langsam in gestillter Kraft,
Dein Weg ist ganz erbaut aus Wegeswende,
Und jeder Schritt ist Anfang, Mitt' und Ende.
Es sprach der Kreis: mein Leben ist nicht Glück.
Ich wandre nicht, ich kehre nur zurück.
Ein Stücklein Welt erglänzt mir lieb und licht.
Mein Weg umkränzt es. Er betritt es nicht.

Hegels Methode der Heraushebung eines Moments aus dem Ganzen und seiner Wiedereinfügung in den Gesamtzusammenhang nach vollzogener Reflexion scheint sich der allseitigen Erfassung der Wirklichkeit durch das Denken am meisten zu nähern und die Sachverhalte am wenigsten zu verfälschen. Wenn er aber hiermit die Forderung verbindet, daß sich die einzelnen Momente, von denen jeder doch nur ein Fragment einer Unendlichkeit darstellt, zu einem Kreise zusammenschließen müssen, der wieder in einem Kreis von Kreisen seine bestimmte Stelle hat, so ist auch dies ein leerer Wahn. Es ist ergreifend zu lesen, wie schwer Hegel selbst der Verzicht auf die Sättigung seiner Schemata mit individuellem Gehalt geworden ist. Am Ende seiner Philosophie der

Weltgeschichte stehen die Worte: „Wir haben diesen Fortgang des Begriffs allein betrachtet und haben dem Reize entsagen müssen, das Glück, die Perioden der Blüte der Völker, die Schönheit und Größe der Individuen, das Interesse ihres Schicksals in Leid und Freud näher zu schildern. Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun, die sich in in der Weltgeschichte spiegelt.“ 1)

Die Erkenntnis der Ohnmacht des Denkens gegenüber der Fülle des wirklichen Lebens führt uns zu einer Weltanschauung, von der bisher noch nicht die Rede war, zum Irrationalismus, wie ihn Schopenhauer in seiner Metaphysik des Willens, Eduard von Hartmann in seiner Philosophie des Unbewußten, viele alte und neue Romantiker und die modernen Irrationalisten vertreten, deren Gedanken Müller-Freienfels 1) zusammengefaßt und zu einer Philosophie des Irrationalismus vereint hat. Sie alle bringen uns für unser Problem nichts Neues. Sie umkreisen das Irrationale mit ihren Gedanken; aber diese Gedanken selbst sind ihrer Form nach so rational, wie nur irgend möglich. Schopenhauer und Hartmann sind sogar rationalistische Logiker ersten Ranges. Schopenhauers Wille und Hartmanns Unbewußtes handeln sogar über die Köpfe der unvernünftigen Individuen hinweg mit einer Folgerichtigkeit und Zweckmäßigkeit, wie die einzelne Menschenvernunft nicht besser handeln könnte, wenn man ihr die Verantwortung für den Verlauf des Ganzen aufbürden wollte. Wo die Irrationalisten denken, da denken sie rational, das Irrationale selbst bedeutet nur die Grenze des Denkens und den freiwilligen Verzicht, die „Anstrengung des Begriffs“ auf sich zu nehmen und die als irrational bezeichneten Bereiche dem Gedanken zu unterwerfen. Die Fähigkeit der Intuition, die die Irrationalisten an die Stelle des rationalen Denkens setzen wollen, besitzen sie selbst meist in nur sehr beschränktem Maße.

Schließlich haben wir noch die Frage aufzuwerfen: Sind die typischen Denkformen physiologisch bedingt dadurch, daß ihre Vertreter, besonders ihre Schöpfer, einer bestimmten Rasse oder einem bestimmten Volke angehören? Auch hier gilt es zunächst historisch gewachsene und fast unausrottbare Vorurteile beiseite zu räumen. Seit den Tagen der Romantik, in denen vom Orient um so mehr geredet und über ihn spekuliert wurde, je weniger man von ihm wußte, hat sich die prinzipielle Unterscheidung

---

1) 11. Bd., S. 938 (Lasson). — 2) Irrationalismus, Umrisse einer Erkenntnislehre, 1922.



zwischen orientalischem und occidentalischem Denken festgesetzt, wobei der Orientale als tiefsinnig, mystisch und von Natur metaphysisch veranlagt, der Abendländer als Rationalist und Empiriker gekennzeichnet wurden. Die Tatsache, daß die ganze „moderne“ Kultur des Occidents mit ihrer rationalistischen Wissenschaft und empiristischen Technik, mit ihren sich immer stärker demokratisierenden Staatsformen und ihrer ein einziges großes Rechnungssystem darstellenden Wirtschaft ein Erzeugnis des Abendlandes allein ist, scheint für einen solchen prinzipiellen Unterschied zu sprechen. Dagegen wäre zunächst geltend zu machen, daß wir dann wenigstens ein orientalisches Volk, und zwar das uns bekannteste, von vornherein als Ausnahme betrachten müßten: die Juden. Sie haben eine durchaus rationale, von Mystik fast ganz freie Religion. Wo Mystik im Judentum auftritt, wie in der Kabbala, stellt sie sich bei näherer Erforschung als Übernahme fremden Geistesgutes dar. Die Gematrie ist ebenso ursprünglich unjüdisch[1]) wie die ganze kabbalistische Metaphysik, die aus dem Neuplatonismus stammt. Der einzige jüdische Philosoph der Neuzeit, der mystische Denkmotive sinnvoll verarbeitet, Spinoza, verbindet diese mit der rationalsten Wissenschaft, der Mathematik, und ist außerdem gerade hierin, wie ein Vergleich mit Nikolaus von Kues und seinen Nachfolgern zeigt, nicht selbständig. Von seinen Glaubensgenossen aber wurde seine Lehre als durchaus unjüdisch empfunden, und er selbst wurde mit dem großen Bann der Synagoge belegt. Die Geschichte des Judentums lehrt uns ferner, daß die aus der Berührung des Judentums mit der hellenistischen Welt stammenden mystischen Elemente, die Philon mit den jüdischen Glaubenslehren verschmolz, sich innerhalb des Judentums nicht lange hielten. Sie traten bald ganz zurück hinter dem talmudischen Schrifttum, dessen ganze Eigenart auf einen überstark entwickelten Rationalismus schließen läßt. Die Geschichte zeigt uns auch, daß dieses orientalische Volk gerade an der Ausbildung der als typisch geltenden Züge der westlichen Kulturen führend und mit innerster Anteilnahme beteiligt war. Von Moses Mendelssohn bis zu Hermann Cohen und seinem Gefolge sind die jüdischen Philosophen die rationalistischsten von allen gewesen. Die demokratischen Staatsformen und die Formen, die unser Wirtschaftsleben angenommen hat, sind nicht im Gegensatz zum jüdisch orientalischen Geiste,

1) Vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, 2. Aufl. 1925, S. 91ff.

sondern in seinem Sinne und mit seiner Hilfe geschaffen worden. Und doch gelingt es Martin Buber, im Judentum der Vergangenheit und Gegenwart eine Fülle von Mystik aufzuspüren. Und doch war der Jude Paulus ein echter Kreisdenker und ein typischer Vertreter der mystischen Denkform. Es ist unmöglich, hier zu generalisieren und etwas aus der Rasse zu erklären, wenn man dabei so oft gerade die für die Gesamtentwicklung bedeutsamsten Geister als unerklärliche Ausnahmen beiseite lassen muß. Wir sind in der Wissenschaft wie im Leben noch weit davon entfernt, das jüdische Denken als solches vorurteilslos zu erforschen. Jeder Forscher wird hier von einem leicht erkennbaren Interesse geleitet, das es ihm unmöglich macht, den reinen Tatbestand aufzunehmen.

Ähnlich steht es mit den Griechen. Das Interesse der Humanisten, sie als die Schöpfer der modernen Wissenschaft und Kultur darzustellen, führte dazu, daß sich die Philologen untereinander verschworen, nichts Mystisches im Griechentum zu dulden. Da aber hier das Mystische oft so stark hervortrat, daß es garnicht zu übersehen war, erklärte man es als Fremdkörper, der aus dem Orient stammt. Alle Mystik im Griechentum ist orientalisch, das ist heute noch unantastbares Dogma, das um so strenger geglaubt und aufrechterhalten wird, je weniger der klassische Philologe vom Orient weiß und je weniger er selbst von Mystik überhaupt versteht. Der ganze Orient ist bereits nach den Quellen der griechischen Mystik abgesucht worden mit den mannigfachsten sich widersprechenden Ergebnissen. Daß der Grieche selbst die mystische Denkform neben der rationalistischen virtuos ausgebildet hat, davon werde ich einen echten Philologen ebensowenig überzeugen, wie ihn Nietzsche von der Existenz des Dionysischen oder Karl Joël von dem Ursprung der ionischen Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik überzeugen konnten. Auch Spengles glaubt an das „apollinische" Griechentum und schiebt alles Mystische seiner „magischen" Kultur zu. Diese magische Kultur aber macht ihm die größten Schwierigkeiten. Er kann sie nur durch eine „Pseudomorphose" sich entwickeln lassen und muß zu diesem Ausweg greifen, weil er sonst das Auftreten magischer Gebilde überall in der antiken Kultur nicht erklären könnte.

Die Orientalistik selbst hat hier noch wenig Klarheit geschaffen. Philosophisches und philologisches Denken finden sich hier selten in einem Kopfe zusammen. Den großen Spekulanten aber ist nicht zu trauen. Liest man, um nur ein Beispiel anzuführen, ein Werk von Jeremias über die babylonische Kultur, so ist hier alles magisch, symbolisch, mystisch, nimmt man dagegen

die Darstellung von Hermann Schneider zur Hand, so ist hier nichts von alledem zu spüren. Das ganze großartige System der Panbabylonisten fällt in sich zusammen. Vom mystischen Denken bleibt nur ein „Beziehungswahn“ übrig, der „zur Anlegung von Vorzeichensammlungen führt; man schreibt auf, was an Vorzeichen eingetroffen ist und eintreffen könnte, für nicht allzu exakte Gelehrte ein und dasselbe, man sucht eine verständige Beziehung zwischen dem Vorzeichen und seiner Bedeutung. Diese Beziehung kann nur in einer Gemeinsamkeit, einer äußerlichen oder tieferen Ähnlichkeit im Dinge oder im Vorgange bestehen. Das babylonische Denken stellt sich auf das Gemeinsame ein; auf der babylonischen Stufe führt diese Einstellung zur Entwicklung abstrakter Oberbegriffe über langen Reihen von Dingen — Gottheit und göttliche Kausalität als quasi-Einheiten sind die obersten — und zu endlosen Listen von Vorbedeutungen. Diese Listen sind mit ungeheurem Fleiß gesammelt und konstruiert; ihre Grundlage, die Ankündigungsabsicht der Gottheit, ist eine falsche Hypothese; ihr wissenschaftliches Prinzip, der Nachweis einer Ähnlichkeit, ist unzulänglich; Gemeinsamkeiten führen zum Wesen, aber 99 von 100 sind unwesentlich; dabei gilt dem Babylonier jede Gemeinsamkeit gleichviel, er achtet bald auf diese, bald auf jene; gleichgültig gegen Widersprüche, immer bereit, den Einzelfall zu verallgemeinern. In Empirie und Konstruktion, in der Richtung auf ein Gemeinsames, auf allgemeine Fassung einer Erfahrung gärt die wissenschaftliche Methode der Induktion; aber sie kommt zu keinem Ziel, weil alle logischen Beschränkungen fehlen. Wenn man ein babylonisches Gesetz der Entsprechungen formulieren wollte, so müßte es ganz allgemein lauten: Überall gibt es Gemeinsamkeiten, überall entspricht sich etwas, und jede Entsprechung bedeutet etwas. Allerlei entspricht sich (der Babylonier gebraucht den Ausdruck vom Verhältnis eines Gottes zu seinem Gestirn); aber diese Entsprechungen sind nur insofern gesetzmäßig, als sie immer eine göttliche Mitteilung enthalten. Sie sind wechselnd und widersprechend, schwer nachzuprüfen und vieldeutig; ein Wunsch, wiederholte Fälle zu bekommen, durch logische oder anschauliche schlagende Analogien oder durch berühmte geschichtliche Fälle (Omina Sarganisarris) zu einem Elitematerial zu kommen, ist unverkennbar; herauskommen konnte bei der Falschheit der Voraussetzungen und der Unzulänglichkeit der Methode natürlich nicht viel.“[1])

---

1) Kultur und Denken der Babylonier und Juden, 1920, S. 249f

Vergleicht man die Darstellungen, die Jeremias und Schneider gegeben haben, miteinander, so erkennt man leicht, daß hier nicht aus den Texten die Denkform herausgearbeitet wird, sondern daß die Denkformen der Verfasser die Deutung der Texte bestimmen. Wo Jeremias Mystisches sieht, da bemerkt Schneider nur die primitiven Vorstufen unserer rational-empirisch verfahrenden Wissenschaft. Von der Erfassung der Sachverhalte aus ihrer eigenen Struktur heraus ist der eine genau so weit entfernt wie der andere.

Der Orient ist noch immer das weite, in seinem innersten Wesen unbekannte und unverstandene Reich, in das die modernen Spekulanten ebenso ihre Raubzüge unternehmen, wie es schon die Griechen taten, wenn sie alle ihre großen Heiligen, von Pythagoras und Platon bis zu Apollonios von Tyana, im Orient gewesen sein ließen, um aus ihm das zu holen, wonach ihr eigener Geist verlangte. Hier liegt noch eine Riesenarbeit vor uns, wenn uns weiterhin der Wert des Verstehens als solcher gelten und der geisteswissenschaftlichen Forschung als ihr Stern leuchten soll. Die Welt des Geistes, die sich auf unserer Erde entfaltet hat, ist unendlich reich, und es ist beschämend, wie wenig wir bisher von ihr verstanden haben und verstehen können. Vor dieser Erkenntnis versinkt aller Streit um die einzig wahre und die einzig richtige Weltanschauung oder Religion. Jede ist nur eine Einseitigkeit, die als ungerechtfertigte Übertragung eines kleinen Komplexes von Erkenntnissen auf das Ganze in ihrer menschlichen Beschränktheit verstanden werden will. Die Wahrheit ist, wie Hegel sagt, das Ganze, nur daß wir nicht mehr mit ihm glauben, das Wesen und das Gefüge dieses Ganzen erkennen zu können, sondern uns mit dem Blick auf einige, recht bescheidene Teile begnügen müssen.

Zuletzt bleibt uns noch übrig, das Ergebnis dieser Arbeit für die Philosophie als Wissenschaft zusammenzufassen. Der ärgste Feind aller Philosophie ist ihre eigene Geschichte. Wenn sich aus ihr ergibt, daß im Laufe der Jahrhunderte trotz aller Arbeit eine Einigung der Philosophen über die wichtigsten Fragen, und das sind die metaphysischen, nicht erzielt wurde, sondern immer wieder die einen fast das Gegenteil von dem behaupteten, was die andern lehrten, so erledigt sich dadurch die Philosophie als Wahrheitsforschung von selbst. Die Widersprüche zwischen den philosophischen Systemen müssen irgendwie beseitigt oder wenigstens als in der Sache selbst begründet erklärt werden. Um dies zu erreichen, wurden die verschiedensten

Methoden angewandt. Es lassen sich unterscheiden: der skeptische, der dialektische, der entwicklungsgeschichtliche und der typologische Lösungsversuch.

Die antiken Skeptiker beschränken sich darauf, die verschiedenen philosophischen „Dogmen" der einzelnen Philosophenschulen nebeneinander zu stellen, um aus ihren offensichtlichen Widersprüchen die Unmöglichkeit einer sicheren Erkenntnis überhaupt zu erweisen. Kant will im Prinzip dasselbe. Er stellt die „Antinomien" zusammen und erklärt, sie kämen dadurch zustande, daß die menschliche Vernunft sich mit sich selbst in Widerspruch verwickle, sobald sie den Boden der Erfahrung verlasse. Metaphysik aber könne nur durch Hinausgehen über die Erfahrung getrieben werden, und deshalb sei sie unmöglich. Dabei ruhte seine Theorie selbst auf der metaphysischen Voraussetzung, daß es nur eine allgemeingültige Menschenvernunft gebe. Nur dadurch, daß er diese, obwohl sie allgemeingültig und allgemeinverbindlich sein sollte, sich selbst widersprechen ließ, konnte er die Existenz der Antinomien erklären und rechtfertigen.

Hegel griff Kants Gedanken von der sich selbst widersprechenden Vernunft auf, verstand aber unter ihr nicht das mathematisch-physikalische Denken Kants und der Aufklärer, sondern den Gegensätze miteinander verbindenden Logos der Mystiker. Er suchte die Lösung des Problems in einer ganz anderen Region des Denkens, die Kant stets verschlossen geblieben war. Hegels metaphysische Voraussetzung war dabei die Annahme einer einzigen Weltvernunft, die ebenso mystisch denken sollte wie er selbst und die sich in den Gedanken der Menschen so entfalten sollte, daß der eine immer die Thesis des anderen aufnimmt, sie zu Ende denkt, bis sie sich zur Antithesis umbiegt, die er dann dem nächsten weitergibt, der die Synthesis zu vollziehen gezwungen ist. Dieser Annahme widerspricht die Tatsache, daß es sich bei den aufeinanderfolgenden und nebeneinander lebenden Vertretern verschiedener Weltanschauungen und Systeme nicht um die sinnvolle dialektische Herleitung eines Systems aus dem andern, sondern meist um ein prinzipielles Mißverstehen und sinnloses Aneinandervorbeidenken und -reden handelt.

Die entwicklungsgeschichtliche Lösung ist in ihrem Wesen der dialektischen verwandt. Die geistige Entwicklung wird ebenfalls als ein einheitlicher Prozeß aufgefaßt; nur ihr dialektischer Verlauf von Gegensatz zu Gegensatz wird durch eine geradlinige Aufwärtsbewegung von niedrigen zu höheren Stufen ersetzt. Auch

diese Auffassung entspricht den Tatsachen nicht; denn was nach dieser Theorie als „überwundene“ Entwicklungsstufe gilt und eigentlich gar nicht mehr dasein dürfte, stellt sich immer wieder als durchaus nicht überwunden heraus. Was als überwunden erklärt wurde, besteht neben dem angeblich Neuen fort und ist durch die bloße Erklärung, daß es eigentlich überwunden sei, nicht zu überwinden. Das Christentum ist schon tausendmal als völlig überwunden totgesagt worden, und doch besteht es nach wie vor fort, und zwar in allen seinen Erscheinungsformen; selbst die Dogmen der kleinsten Sekten, die vor Jahrhunderten einmal auftraten, leben weiter bis auf den heutigen Tag irgendwo in einem kleineren oder größeren Kreise. Wenn sich eine Menschengruppe dazu entschließt, eine Weltanschauung als überwunden zu betrachten, lebt sie dafür in einer andern weiter. Wissenschaftliche Beweise helfen hier gar nichts. Alle Aufklärung ist umsonst. Auf Grund der Ergebnisse der Wissenschaft dürfte es schon lange keine Astrologen, Alchimisten und auch keine Christen mehr geben; sie sind aber da und fühlen sich durchaus nicht „überwunden“.

Diesen Sachverhalten wird nur die typologische Methode gerecht, die von vornherein weder mit einer geradlinigen noch mit einer dialektischen Bewegung der einen Weltvernunft rechnet, sondern verschiedene Typen des Denkens nebeneinander erkennt und jedem gerecht zu werden versucht. Entwicklungsreihen oder Entwicklungskreise zu entdecken, oder gar Entwicklungsgesetze aufzustellen, ist sie noch nicht imstande. Wo es, wie von Spengler, versucht wird, kommen wohl herrliche Ausstellungsgebäude zustande, die aber nur einen Sommer dauern und die man dann ruhig zerfallen lassen kann, weil es sich nicht lohnt, sie Stein für Stein abzutragen; denn die Steine, aus denen das Ganze gefügt wurde, sind nichts wert.
